revista Humanidades em diálogo

Sumário

Apresentação

Apresentação

Após mais um ano de longo trabalho, eis mais um número da *Revista Humanidades em Diálogo*. O projeto, edificado em 2005 por cinco grupos PET (Programa de Educação Tutorial) da Universidade de São Paulo,[1] ganha traços de perenidade e fazemos voto para que sua sequência seja bem-sucedida. Ademais, que seja mantido também o intuito primeiro daqueles que pensaram a fundação desta publicação, ou seja, o diálogo das ciências humanas, o convite à discussão de temas comuns por diversas disciplinas, confluindo em um espaço onde o debate se dê de maneira justa e livre.

Os problemas de confecção desta revista parecem se manter desde o primeiro número. Primeiramente, o esforço intelectual de pensá-la. Esforço esse que é diretamente proporcional à satisfação de realizá-la. Conferir identidade a uma revista que se quer pluralista não é tarefa das mais fáceis. Porém, esta labuta nos expande a compreensão de outras disciplinas do conhecimento, fazendo que sejamos lançados nesse campo de conexão entre os ramos do saber, cuja abertura propusemos. Por sua vez, os problemas de ordem prática também nos afligem. Em dado momento de nossa jornada, vimo-nos completamente abandonados financeiramente. Sem recursos para a confecção deste número, procuramos novas formas de financiar o projeto. Pela atenção que nos foi dada nessa procura, gostaríamos de agradecer profundamente ao Departamento de Filosofia da USP, ao CLA-USP (Comitê Local de Acompanhamento dos grupos PET da Universidade de São Paulo) e à Pró-Reitoria de Graduação da USP. Como todos podem inferir ao folhearem estas páginas, conseguimos os recursos e a *Revista* foi concluída, o que nos proporciona grande alegria, a qual esperamos propagar a todos os nossos leitores.

---

1 PET Administração, PET Filosofia, PET História, PET Sociologia, PET Sociologia Jurídica.

Nesta edição, decidimos mudar o foco da linha editorial seguida anteriormente. Buscando dar voz não só ao debate político, decidimos em nossas reuniões que o entrevistado seria um estudioso das artes, mais precisamente do cinema. Sendo assim, não haveria nome melhor do que o gentil professor Ismail Xavier. O resultado é uma bela entrevista sobre o cinema, sua relação com os outros ramos do conhecimento, sua inserção na história brasileira e, por fim, sua dimensão política.

Na seção Academia, conseguimos uma gama de artigos que contemplam o propósito fundamental de nossa revista. Transitando entre História, Antropologia, Filosofia e Direito, os artigos proporcionam uma reflexão sobre diversos temas. Esperamos que vocês, leitores, possam desfrutar dessa pluralidade de maneira a estabelecer um diálogo interior que busque o debate entre os temas estudados.

Por fim, na seção Crítica e Arte, terminaremos como começamos, falando de imagem. No entanto, a crítica com a qual contamos para publicação não trata da imagem-movimento do cinema, discutida na entrevista deste mesmo número, mas da imagem estática do fotógrafo Kertész.

Deste modo, esperamos que todos possam desfrutar desta publicação e ansiosamente esperamos o próximo número.

Boa leitura!

A Comissão Editorial

Entrevista

Entrevista: Ismail Xavier

Entrevistadores:
Adriano Saturnino dos Santos
Cléver Cardoso T. de Oliveira
Úrsula Passos de Paula

Para a terceira edição da Revista Humanidades em Diálogo, entrevistamos o professor e crítico de cinema Ismail Xavier. Graduado pela ECA-USP em cinema em 1970, mestre e doutor pela FFLCH-USP em Teoria Literária e Literatura Comparada, doutor pela New York University, o professor Ismail Xavier realizou seu pós-doutorado também na New York University e obteve sua livre-docência em USP em 1989, sob o título *Alegorias do Desengano*. Na presente entrevista, ele nos fala sobre a ligação do cinema às demais manifestações artísticas, a inserção do curso de cinema na universidade e a dimensão política da sétima arte.

Autonomia do cinema?

Humanidades em Diálogo: **Diversos autores como André Bazin, Gilles Deleuze e Jacques Aumont pensaram a arte cinematográfica relacionando-a com outras disciplinas, tais quais a literatura, o teatro, a filosofia e a pintura. Como o senhor analisa essa apropriação feita pelos pensadores do cinema e em que medida seria possível compor uma teoria cinematográfica autêntica? É da pretensão do pensamento cinematográfico ser completamente autêntico, ou seja, aspirar a uma pureza que não o desvencilhe dessas disciplinas, mas o caracterize como pensamento autônomo?**

Ismail Xavier: O cinema tem essa particularidade de ser uma arte de que se conhece o momento em que ela emerge em sua forma canônica, ao contrário das mais antigas. Desde esse período de emergência, final do século XIX e início do século XX, há um posicionamento da crítica, dos próprios realizadores e de alguns intelectuais que procuram defender o cinema como arte do ponto de vista conceitual. Há opções nisto, pois alguns aproximam a reflexão sobre cinema de tradições que pensavam a questão da narrativa e do drama (referindo-se à literatura e ao teatro); outros aproximam o cinema das artes plásticas e da música. E você tem um leque muito grande de teorias conforme a prioridade trazida pelo autor. De lá para cá, isso continuou. Há aspectos da teoria do cinema que estão inseridos nas questões relacionadas com a narrativa enquanto forma de organização do tempo, representação de ações e eventos que também pode se dar com outros suportes: texto escrito, história em quadrinhos, teatro. Por outro lado, se você pensa a questão do cinema no interior da estética, você vai ter uma reflexão que o articula com as outras formas de arte: a pintura, por exemplo. E pensar a questão do cinema a partir de outros recortes, como a do documento histórico, pode também gerar contato com problemas que não são propriamente estéticos. A gente tem uma tendência a trabalhar com a ideia do cinema no singular: *o cinema*! Quando, na verdade, seria quase como querer trabalhar a ideia de unificar uma teoria sobre o campo do texto escrito; em verdade, há um leque muito amplo de usos e de gêneros que solicitam formas de análise distintas com instrumentos distintos.

Dado o fato de que na experiência cotidiana o cinema se confunde com aquele momento em que você paga o ingresso, entra numa sala e assiste ao filme, a gente tende, de imediato, a identificá-lo com o espetáculo e a narrativa de ficção – esta é uma forma de uso muito particular da técnica cinematográfica (ou videográfica). Tomando a captação de imagem e som, e a montagem, em seu sentido mais amplo, temos claro que é preciso, antes de tudo, pensar esta variedade de relações entre tecnologia e linguagem, estas escolhas possíveis no trato de certo material e também trabalhar a noção de

estilo, pois esta se define justamente nas formas de trabalhar a matéria de base que constitui uma prática artística (no caso do cinema, o trabalho com a câmera, a montagem, o som). É como no campo da linguística, onde tenho a possibilidade de montar um quadro conceitual para pensar a língua e suas estruturas fundamentais, mas devo, por outro lado, pensar a questão do uso da língua em várias situações de comunicação que vão definir, cada qual, um recorte conceitual completamente diferente. Uma coisa é você discutir um texto de um historiador, outra é discutir uma reportagem de jornal, e outra ainda é discutir poesia. Claro que tudo isso poderá ser conectado, mas de qualquer maneira é nítido que cada um destes terrenos tem a sua configuração própria e terá que ter uma reflexão própria. Cinema é a mesma coisa, e seu processo técnico (falo aqui do período da fotoquímica, pois a imagem digital altera este quadro) possibilita uma prática e a composição de imagens que denominamos de "índices", além daquele aspecto icônico bem preciso na reprodução das aparências; índice porque a luz se imprime na película como um rastro do objeto que esteve em certo momento diante da câmera. Temos, então, essas duas coisas juntas (o índice e o ícone), o que envolve toda uma reflexão sobre o problema da conexão entre o cinema e o real. Temos um artefato que, em primeira instância, parece um documento que aponta para um referente fora dele. Essa dupla conexão com o que está fora da imagem tem implicações epistemológicas. Se você é um historiador e está diante de uma foto ou de um filme, você vai fazer aquilo que você faz diante de qualquer documento, ou seja, um exame crítico que inclui a análise de como aquilo foi produzido e quais foram as condições que o tornaram possível. Você não pode ser ingênuo no sentido de ver na imagem a verdade, uma impressão direta do mundo, você sabe que aquilo é um artefato que foi produzido de uma determinada forma, você tem que analisá-la.

Se você quer trabalhar com a questão da imagem na sua capacidade de representação dentro de um campo que envolve toda a história das artes visuais, você vai ter outro tipo de problemática: como trabalhar com o que é comum à fotografia, ao cinema, à pintura e à gravura? E idem com relação ao fato de que no cinema as imagens vão compondo uma sucessão temporal que pode ou não se estruturar como uma narrativa e compor um drama, ou também pode explorar outras direções. Desse modo, você tem diferentes campos de debate, de construção conceitual, que vão ser articulados. Isto leva aos posicionamentos de diferentes autores. Um eixo de oposição que se reitera na discussão sobre os filmes é a questão da montagem ou não montagem; alguns defendem um tipo de uso, construção, apoiado na justaposição de imagens separadas pelos cortes (um espaço tempo sintético que o cinema constrói), outros defendem a força imediata do registro indicial e das qualidades próprias da imagem na sua duração e continuidade. Há um amplo espectro de pressupostos teóricos e há a

afirmação de valores própria à situação em que a nossa relação com o objeto é de caráter estético. Eu percebo que vocês estão preocupados com a questão desse diálogo entre o cinema e os outros campos, o que é sem dúvida central. Você não pode trabalhar com a ideia de construir uma teoria do cinema entendida como um campo conceitual isolado que pode ser trabalhado apenas com um instrumental teórico que lhe seria específico e que traria uma coerência interna à teoria voltada para este objeto. A abordagem do cinema envolve um esforço interdisciplinar (desculpem-me pelo clichê, mas não tem jeito).

Eu poderia citar alguns momentos em que houve da parte de teóricos o impulso de privilegiar a especificidade, de encontrar aquilo que é próprio ao cinema e que lhe dá um campo exclusivo de significação, de expressão. Isso foi muito forte no começo da reflexão sobre o cinema lá por volta da Primeira Guerra Mundial, porque ali havia a necessidade de afirmar o cinema como arte e, portanto, era necessário dizer que o cinema não era teatro, literatura, música, artes visuais, pintura. Não por acaso vocês conhecem esta expressão: "sétima arte", ela foi construída nesse primeiro momento. Existe o manifesto do italiano que morava em Paris, Ricciotto Canudo, publicado em 1911, que construiu um sistema para encaixar o cinema na história da arte. Sétima arte por quê? Porque existiam as artes do espaço, que para ele eram a pintura, a escultura e a arquitetura, e as artes do tempo, a música, a dança e a poesia, sendo o cinema a sétima, que é a arte do espaço e do tempo, a grande síntese. Percebem que é um sistema em que não há lugar para a referência à narrativa literária nem ao teatro, exatamente os dois campos que, segundo os que eram considerados os "detratores" do cinema, eram o dado principal e o cinema não faria outra coisa além de incorporá-los, fazendo um teatro filmado, ou uma narrativa por imagens cujos princípios estavam já dados pela tradição literária. Então, você vê que Canudo expulsou do esquema geral das artes justamente a literatura e o teatro e montou essa figura da "sétima" que trazia aquele ponto de síntese: o cinema. Há, na história do cinema, uma tensão muito grande entre esta busca do específico e os posicionamentos teóricos que acham que essa ideia da especificidade não se sustenta, que uma teoria do cinema no singular não se sustenta. No mundo acadêmico, a partir dos anos 60 para cá, quando se incorpora o cinema como uma área de trabalho, uma área de estudos, uma área de formação, essa questão volta. Já que o cinema é uma área que está sendo incorporada, como defini-la e como lhe dar consistência para que ela reivindique o seu lugar? Foi um pouco a mesma coisa: lá nos anos 20, a questão era o lugar do cinema no sistema das artes; agora, a partir dos anos 60, a questão é o lugar do cinema como um campo de reflexão teórica que reivindica um espaço no campo universitário.

Houve, dentro das oscilações pendulares, sempre um movimento de pensar o específico, mas ao mesmo tempo não ser tão radical na tentativa

de isolar um campo; por exemplo, no caso do André Bazin, que teve um papel muito forte porque, apoiado na fenomenologia, naquele período pós-Segunda Guerra, ele fez a defesa da imagem contínua em sua duração, dizendo que o específico do cinema está em sua capacidade de compor um molde do mundo que oferece uma percepção das ações e dos acontecimentos marcada pela ambiguidade, pela nossa relação com um ser humano inserido no espaço e no tempo, o dito "homem em situação" às voltas com escolhas num mundo em que há indeterminações. O específico no cinema seria aquele realismo de base, pois a melhor escolha do artista é caminhar na direção que potencializa as propriedades do meio. Privilegiando a ideia da duração, a ideia de minimizar a montagem, de evitar a descontinuidade, ele fez uma inversão, num momento em que havia a ideia de que o específico do cinema era a montagem; o fundamento da criação e da produção de significados estaria na combinação de imagens separadas pela descontinuidade do corte (Eisenstein é a figura paradigmática nesta direção). Em todos os momentos da história do cinema, você vê que há uma espécie de duplo esforço: de um lado, marcar uma ideia da especificidade que gera uma estética ou privilegia um modo de trabalhar com as imagens (às vezes quando eu falar em imagens vão estar implícitos aí os sons, às vezes fica chato ficar repetindo "imagens e sons, imagens e sons..."); de outro, existe o entendimento do que seja o diálogo com as outras áreas. O Bazin nos anos 40-50 tinha o seu próprio entendimento, e Eisenstein nos anos 20-30 tinha o seu; ambos trabalharam bastante a questão. Nos anos 60 e 70, no plano acadêmico, tivemos a tentativa de criar um campo teórico unificado e com uma coerência interna suficiente para justificar a disciplina, no caso brasileiro com a tendência a se inserir o cinema no campo das comunicações: este é um gesto que não foi inocente, é um gesto que influiu no futuro dos estudos de cinema no Brasil, dadas as tensões entre os que dão ênfase à comunicação e os que dão ênfase à estética. Como observei, minha postura é de conceitualmente trabalhar a partir da ideia de que o cinema partilha, com outros suportes, determinadas possibilidades e propriedades. Ou seja, os destinos do pensar o cinema são inseridos nos destinos do pensar a arte, a comunicação, a História, a contemporaneidade. Nesse plano, você vai reencontrar a mesma constelação de posicionamentos, de entendimentos do que seja a arte, do que seja fazer uma reflexão estética sobre um objeto. Nos últimos vinte anos, houve um adensamento da presença dos filósofos na formulação de uma teoria do cinema, notadamente a partir dos livros de Deleuze, publicados nos anos 80. Como é próprio à sua *démarche* como filósofo, há aí a invenção de conceitos (imagem-movimento e imagem-tempo) e uma taxonomia das imagens feita em diálogo com a semiótica de Peirce, claro que sempre com os deslocamentos que fazem sua diferença face aos textos de que se apropria. Ele não escreve sobre o cinema como um objeto exterior

a que sua filosofia se aplica. O cinema é parte constituinte do movimento da filosofia, pois os filmes pensam, conduzem de formas bastante ricas uma indagação sobre o mundo feito imagem. Há muitas respostas a Deleuze, como as de Jacques Rancière e de Alain Badiou. Na tradição dos teóricos e críticos já militantes na área, surgiu uma enorme bibliografia e Jacques Aumont, citado por vocês, tem um livro que se chama *Em que pensam os filmes?*, como parte de uma série de textos, artigos, voltados para essa questão do pensar inscrito no próprio dinamismo das imagens. A imagem em movimento teria esta força, e não só no plano restrito dos processos cognitivos, mas naquilo que envolve todas as potências de nosso psiquismo. Um ponto central é a questão da formação das imagens em movimento como modos de estruturação do tempo no plano das ações e do próprio pensar. A discussão do cinema está hoje muito marcada pelo debate filosófico, enquanto que nos anos 60 e 70, havia uma hegemonia das categorias de caráter sócio-histórico no debate sobre as opções dos cineastas.

O que é interessante é que, em cada um desses momentos há a mesma pergunta: como fica a relação entre cinema, literatura, teatro, música e pintura? Só para dar um exemplo que envolve a pintura e que repõe Jacques Aumont na conversa, temos o seu livro, *O olho interminável*, em que critica – e eu concordo com ele nesse ponto – a ideia de que a relação entre cinema e pintura se faz na medida em que os cineastas e os fotógrafos tratam de citar a pintura ou de incorporar estilos pictóricos e dialogar com determinado pintor já consagrado na história da arte, como se isto fosse um gesto de, digamos, sofisticação ou de adensamento da expressão. Esta é uma maneira equivocada. A questão do cinema, pintura e outras artes tem que sempre ser colocada numa dinâmica que as envolve a todas numa problemática dentro da qual elas interagem. Tal problemática não é própria a nenhuma delas; engloba a todas.

HUMANIDADES EM DIÁLOGO: **O senhor falou da consolidação do cinema como disciplina dentro do meio acadêmico brasileiro. Ainda dentro desse espectro, como o senhor vê a relação dos cursos de comunicação – especificamente o de cinema – com outros cursos dentro da universidade?**

ISMAIL XAVIER: Se você insere o cinema na área de comunicação, privilegia a ideia de que existe um sistema mais geral que, embora inserido num processo cultural, econômico e político, tem a sua especificidade e exige uma conceituação que não é a mesma do sociólogo, do historiador, e que vai recortar o campo segundo um ângulo original dando conta de aspectos que não seriam contemplados por outras disciplinas das áreas de humanas. E se você busca essas categorias capazes de dar conta de certo dinamismo que ocorre na televisão,

no jornalismo e no próprio cinema, você busca categorias muito amplas que abarcam todos os meios. Essa é uma maneira de trabalhar e, dentro dela, existem algumas polêmicas, como a que aconteceu quando surgiu no mundo anglo-americano o chamado *cultural studies*, a partir da escola de Birmingham. O pensamento dos frankfurtianos havia definido o primado da produção na ideia de indústria cultural: é a produção que comanda o dinamismo do sistema, dentro de um pressuposto marxista. O *cultural studies* veio para questionar isso ou, pelo menos, introduzir certas nuanças no processo, dando ênfase aos mecanismos e às condições de recepção dos produtos que a indústria joga no mercado. De um lado, temos um pensar o conceito de indústria cultural a partir do pressuposto de que a produção não é apenas de objetos, mas também de sujeitos que vão consumir esses objetos. De outro, temos os estudos culturais que acentuam que tais sujeitos estão inseridos em outros circuitos, em outras redes, em outras mediações que vão gerar a possibilidade de que a recepção não seja determinada pela produção, não corresponda ao desejado pelo sistema. O que interessa nesta perspectiva é estudar a maneira como os diferentes grupos sociais, diferentes etnias, diferentes nacionalidades se apropriam daquilo que o sistema produtor na mídia lhes oferece para uma interpretação que em princípio gera algo novo. Essa polêmica entre *cultural studies* e a Escola de Frankfurt é um dos campos bem nítidos no qual o debate das comunicações está mobilizado. É uma das polarizações do campo que vale a pena discutir. Por outro lado, do ponto de vista da área em que eu estou, há um movimento que parte da questão do cinema para chegar a essas outras questões mais amplas, que incorpora o debate mais amplo, mas o atravessa com perguntas que emergem do próprio campo estudado. Você tem que dar conta de casos específicos que fazem parte da constelação que cabe a você explicar melhor do que ninguém: filmes particulares, autores particulares, contextos particulares, às vezes com percursos em que os conceitos gerais não operam. O mesmo se pode dizer quando se pensa a inserção do cinema no campo das artes, pois aí também se dá esta tensão entre o geral e a feição própria que as questões adquirem no campo específico.

Se você pensar o cinema incorporado na universidade dentro de um instituto de artes (que não é o caso da USP), você vai privilegiar, na formação do aluno, uma discussão em que haverá uma hegemonia das categorias estéticas que estão sendo pensadas para discutir particularidades do processo literário, teatral, das artes visuais, da música. Se você quer pensar o cinema popular e a televisão (novela, por exemplo), você tem de referir o seu estudo à história do teatro, do melodrama, por exemplo, que é um gênero específico e central neste processo. Há uma série de questões que já estão pensadas a partir de determinadas categorias ligadas à história das artes, do teatro e da literatura, que permitem pensar esses gêneros da mídia a partir de um recorte que dá

conta da maneira como eles se transformaram para chegar a ser o que são hoje, explicando muito da força que eles têm dentro do processo cultural e social.

A gente sabe que, para uma pessoa que está se formando como realizador de cinema, é muito mais importante ela ler romances, conhecer teatro, ter uma relação forte com as artes visuais e educar o seu olhar no contato o mais intenso possível com o imenso repertório da história da pintura e da escultura, do que seguir um preceito positivista de que o realizador, no campo da mídia, é como um engenheiro que aplica a ciência básica para fazer seus projetos. Um projeto de cinema não é teoria da comunicação aplicada. É um projeto que se apoia na experiência integral de seus autores, algo que passa pelo conhecimento, sensibilidade estética, erudição histórica.

Nos cursos de literatura, a situação é diferente, pois se pensa no aluno como futuro professor, pesquisador, crítico literário. A questão da formação do poeta ou do romancista não está no centro. Se no processo surge um romancista, ou um poeta, isso é um efeito colateral, digamos assim. No caso do bacharelado em artes plásticas, tal como no cinema, temos uma série de atividades práticas que vão auxiliar na formação de um artista, como na música e no cinema. E essas formações são tanto mais ricas quanto maior for o diálogo entre as várias artes, coisa que, na ECA, não acontece no grau em que deveria. Os currículos, por exemplo, são completamente separados.

Humanidades em Diálogo: **Mas dentro do próprio curso de cinema parece que não há interesse dos alunos em estudar a teoria do cinema, em "pesquisar" sobre o cinema, visto que há oferta de disciplinas que buscam tal debate por parte dos docentes, mas não há interesse de grande parte dos discentes. Parece que os alunos estão muito mais interessados em fazer cinema do que pensar o cinema. Do mesmo modo que o senhor falou que no curso de letras você forma professores de literatura, críticos literários e ...**

Ismail Xavier: ...pesquisadores e historiadores...

Humanidades em Diálogo: **...você não forma necessariamente romancistas...**

Ismail Xavier: ...ou poetas.

Humanidades em Diálogo: **No curso de cinema, é o contrário. Você forma...**

Ismail Xavier: ...diretores, fotógrafos, montadores.

Humanidades em Diálogo: **É um curso mais "técnico", profissionalizante, por assim dizer? Por exemplo, o curso de engenharia forma um engenheiro. O curso de cinema forma um fotógrafo que vai saber usar luz, sabe tudo de teoria de cor, mas não sabe escrever um artigo sobre um filme.**

Ismail Xavier: Em principio, isso não seria uma obrigação, ou seja, ele pode saber por outros caminhos, por interesse próprio. Mas o curso tem como ênfase a formação do profissional, ou seja, daquele que será o fotógrafo. O que é interessante é qual a atitude dos estudantes diante desse quadro. E ela varia muito. Há estudantes que gostariam de ver esse processo do fazer e do pensar mais articulados, e há estudantes que têm uma tendência a rejeitar a teoria. Isso depende muito. Há turmas que são mais teóricas, outras mais "técnicas". Então, isso depende muito de cada turma e de conjunturas de época. Por razões as mais variadas, há tempos que privilegiam certo empirismo e outros que favorecem um espírito mais reflexivo, dependendo da própria conjuntura do cinema no Brasil: nos anos 60-70, o exemplo do Cinema Novo favorecia a reflexão, a busca da autoria, a mescla de teoria e prática; depois tivemos uma demanda maior de formação técnica específica favorecida por uma expectativa de maior do cinema dito de mercado. De qualquer modo, essa questão de como o aluno responde ao que lhe é oferecido é decisiva, porque, na verdade, não são os professores que fazem o curso, são os alunos e os professores juntos. Em sua pergunta, acredito, vocês estão preocupados com o caso do empirista, daquele que quer se formar profissionalmente e não está querendo maiores especulações. Isso é um dado frequente, e é favorecido porque, também no ambiente profissional, predomina o empirista. Houve épocas em que os alunos formados na ECA encontravam, num setor ou outro da produção, resistência: "Ah!, não, esses caras vêm querer dar muito palpite, vêm querer dar muitas ideias. Eu não quero. O que eu quero é um técnico". Isso é um problema. Uma maneira de a gente rastrear essa relação é ver quantos formados pela ECA vão para a pós-graduação. E o número não é muito grande. No meu caso, por exemplo, ao longo de quase trinta anos, os alunos da ECA são minoria quando eu olho o elenco dos meus ex-orientandos.

Para encerrar a conversa sobre a formação do cineasta, é bom lembrar que arte não é comunicação, simplesmente. Para ser polêmico, posso dizer: arte é não-comunicação. Arte é desconcerto, desautomatização da percepção, a criação de uma experiência que obriga a repensar o objeto diante do qual você está, repensar os códigos da comunicação, deter-se diante do que está fora do padrão e da rotina; não é o passar rápido os olhos diante do quadro ou do filme.

Sobre o gosto.

Humanidades em Diálogo: **O senhor disse que a formação do olhar é essencial para um realizador, elencando diversos campos artísticos no qual ela se processa. A formação do olhar está, portanto, conectada com a arte. Já que se pode educar o olhar e, a partir daí, o gosto, é possível falar em uma arte boa e uma arte ruim? Existe o bom cinema e um cinema ruim? Ou a distinção está entre o que é arte e o que não é?**

Ismail Xavier: A distinção entre arte de boa qualidade e de má qualidade não está vinculada a distinções de gênero. Um recorte muito comum, no caso do cinema, é aquela ideia: quanto mais um filme está inserido no centro da indústria, mais ele estará limitado a determinados protocolos de criação, condições, valores conservadores, no sentido de que vai apenas ser lugar de entretenimento e de reconhecimento do ritual já estabelecido. A indústria seria o lugar da má qualidade, por oposição aos cinemas alternativos, que seriam o lugar da boa qualidade, da criação, da maior complexidade. A minha posição é de que em todos os gêneros – seja o cinema dentro da indústria, seja o cinema alternativo, seja o cinema de experimentos radicais – há o melhor e o pior. O fato de um cineasta se colocar no campo da vanguarda não significa que o trabalho dele seja bom por definição. Obviamente, o campo da vanguarda tem coisas fundamentais que realmente fazem a diferença, mas nem tudo o que se insere em sua vertente faz jus a esta inserção. Por outro lado, não posso chegar e falar: "Tudo em Hollywood é fábrica de ilusão, de sonhos, uma máquina conservadora que não faz outra coisa senão cumprir um ritual de reposição dos mesmos valores de sempre". Não dá para você fazer esse tipo de diagnóstico geral, porque há cineastas e filmes feitos dentro do sistema industrial que têm muito valor. Há filmes dentro da indústria que você e qualquer crítico de cinema consideram importantes, por exemplo, *Cidadão Kane*. E *Cidadão Kane* é um filme muito mais complexo, muito mais rico e com uma experiência estética que vale muito mais do que um bom número de filmes feitos segundo o espírito de vanguarda forte, alternativo etc. Não dá para ser monolítico. A minha tendência é dizer o seguinte: há a questão do gosto, palavra que se usa para evocar o que resulta de toda uma formação e em que estou implicado por inteiro, não como um suposto especialista. É neste plano que se define o meu prazer ou desprazer, o gesto de ter encontrado ou não um "bom objeto", no sentido freudiano. A questão do valor da experiência trazida pelo objeto é crucial, pois é a partir dela que eu posso ou não decidir me ocupar dele, analisá-lo. Dispor-se a escrever sobre um filme é algo que depende do impacto inicial, da sedução inicial. No meu caso, na grande maioria das situações, são os filmes do cinema alternativo que me seduzem. Mas não é raro encontrar satisfação e vontade de chegar mais

perto de determinados filmes que estão dentro da indústria. Portanto, quando vocês me perguntam: "Existe o bom cinema e o resto?", eu não acho bom falar nesses termos. A ideia de resto traz um critério aristocrático no sentido de opor os poucos e bons à massa dos não qualificados. Não é assim. Se assumimos que a qualidade não se espalha assim com facilidade, isto ocorre em qualquer desses campos, na indústria e no terreno do chamado cinema de arte.

Humanidades em Diálogo: **Essa seria uma pergunta.**

Ismail Xavier: A ideia do cinema de arte emergiu num momento da história do cinema, nos pós-guerra, em parte como etiqueta, classificação que tinha o seu efeito mercadológico. A cada período, conforme a configuração, a dicotomia entre o rotineiro e o alternativo, diferenciado, aparece. Lá atrás, no primeiro momento da crítica do cinema e da teoria nos anos 20, já havia a distinção entre indústria e vanguarda. O campo do cinema narrativo-dramático teria adulterado a vocação do cinema, desviando-o de seus caminhos mais legítimos; o surrealismo, o cinema construtivista na União Soviética, o impressionismo na França, o expressionismo alemão, enfim os movimentos do cinema em conexão com a arte moderna se colocaram como a experiência mais legítima onde o cinema encontrava seu caminho. Por sua vez, naquele momento era unânime a celebração do gênio de Chaplin, sua maneira de trabalhar com o moderno, a sua forma de trabalhar com a relação entre o corpo e os objetos. E toda essa invenção chapliniana se deu no interior da indústria. É claro que depois Chaplin teve problemas e pagou um preço alto pelas suas posições políticas. Mas seu problema maior não foi a indústria do cinema, foi a perseguição política durante a Segunda Guerra. Cito exemplo para reiterar a minha crítica às dicotomias muito cerradas que geram dogmatismos.

Humanidades em Diálogo: **Então, mas daí surge uma dificuldade que foi o motivo da pergunta. Se a gente acha que existe uma formação do olhar, uma formação do gosto, mas, ao mesmo tempo, não se pode ser monolítico, prescritivo. Como vai se dar essa formação? Se o senhor tem o seu gosto, eu tenho o meu e cada um tem o seu, como dizer que existe o bom gosto, ou a formação, o refinamento, da erudição do gosto?**

Ismail Xavier: Vocês fizeram uma pergunta que é complicada. Vamos tentar pensar. Primeiro ponto, quando eu digo que existe essa formação e defino que há sim em todos nós um movimento legítimo de juízo estético, todo trabalho de formação, de realização e de reflexão parte da diferença e oposição de valores. O fundamental é que essa oposição seja trazida à discussão e que cada qual explicite os seus pressupostos teóricos e estéticos, não silencie sobre

a questão do gosto. Quando eu falo gosto é, para dizer de maneira abreviada, tudo o que diz respeito à constituição do sujeito; nós que vivemos depois da emergência da psicanálise não podemos nos colocar como sujeitos soberanos de seus movimentos, inclusive no que toca às opções conceituais. Claro que não existe a possibilidade matemática de demonstrar por a + b que eu tenho razão, mas a questão do gosto tem seus parâmetros e o melhor caminho é explicitá-los porque é desta problematização que surgem as chances de esclarecimento. Quando eu disse que não quero separar um campo da legitimidade e um da ilegitimidade a partir de gêneros, ou a partir da inserção de uma obra no modo de produção, ou de sua recusa desse modo de produção, isto não significa que esteja descartando aquilo que me permite trabalhar (deixando claro o meu critério em cada caso) a distinção do melhor e do pior a partir de um juízo de valor assumido integralmente. Esse juízo de valor tem aspectos conceituais e pode ser fundamentado, mas seria ingênuo supor que essa fundamentação é exaustiva e nos protege de contradições, ambiguidades.

Agora, o fundamental é o seguinte: você tem o direito de gostar ou não do que quiser para uso privado, mas estamos aqui trabalhando com pessoas que estão interagindo numa esfera pública, onde tenho que trabalhar com a ideia de que as razões têm que ser trazidas no debate. Nessa esfera é para debater sim, com todos os problemas que o debate possa trazer. Jamais cortar uma discussão no meio com esse papo de que gosto não se discute. Aquilo que eu tenho como repertório conceitual para pensar a arte vai ser internalizado e vai ser traduzido em uma concepção na minha capacidade de escuta, de olhar, em aquilo que nós estamos chamando de gosto. Portanto, não são coisas que caminham paralelamente e que são independentes umas das outras, é óbvio que o meu repertório incide sobre aspectos da minha sensibilidade, da minha afetividade e da minha reação à arte. Claro que pode haver dois críticos de arte eruditíssimos, com uma consistência conceitual razoável e que tenham posições opostas em relação a determinados movimentos, determinados artistas, determinadas obras em particular. As razões ditas não esgotam e não dão conta de todos os aspectos que estão por trás do gosto. Porém, de qualquer maneira, elas geram um debate republicano, digamos assim, e esse é o ponto decisivo. Você não pode se isentar diante desse problema do gosto.

Cinema e público

Humanidades em Diálogo: **Sempre houve um grande interesse quanto ao diálogo autor-público. Ele sempre se caracterizou como uma grande preocupação, e hoje ainda mais, tendo em vista o progressivo divórcio do público brasileiro com os filmes nacionais (salvo no caso de produções que dialogam com um formato televisivo). Tal debate acerca da comunicação**

do cinema com o público se tornou mais agudo entre o Cinema Novo e o Cinema Marginal: o primeiro, com o intuito de sair do isolamento e buscar maior comunicação com o público, voltava-se, a certa altura, para um estilo mais convencional; o segundo preferia reafirmar a experimentação, recusando concessões. Em que medida é possível compreender a atual resistência do público ao cinema nacional? As expectativas deste público atual são tão diferentes das do público dos anos 1970, quando houve um maior interesse do brasileiro pelos filmes aqui produzidos?

Ismail Xavier: Vamos tentar criar um referencial que permita conectar esses tempos diferentes. O cinema desde sempre tem nessa organização industrial um dinamismo que envolve produção, distribuição e exibição; ou seja, produção e recepção, dois polos inseparáveis. Tal sistema tem, de um lado, a capacidade produtiva e, de outro, uma notável organização de mercado, que envolve competência e técnicas das mais variadas de como vender esses produtos e, portanto, criar um discurso publicitário, fundamental para que se chegue com bastante vigor até o receptor, o espectador. Os países periféricos dificilmente conseguiram estruturar, mesmo para seu próprio mercado, esse processo industrial de produção e recepção. Na medida em que essa experiência vai se acumulando, cria-se uma série de efeitos que vão se somando, pois, implantada uma indústria, pela sua própria continuidade e pela sua experiência, ela é capaz de constituir um processo, que é empírico, e não de controle total nem previsível, de repor os seus testes em grande velocidade, o que significa produzir em grande escala e saber onde se errou e onde se acertou, onde se pensou que fosse dar errado e deu certo e vice-versa – tudo do ponto de vista do mercado. Com isso o que se aprende é o seguinte: a força está menos na capacidade de acertar o alvo de imediato e mais no conjunto de bombas que se tem para soltar, já que das muitas lançadas algumas vão atingir o alvo. A indústria tem esse aspecto comparável com o aspecto militar: quando se tem duas bombas nas mãos, cada uma delas é decisiva, um erro é fatal, e isso é grave; quando se tem duzentas, cada uma delas constitui uma aposta pequena no conjunto. Nessa lógica da acumulação de experiência, de competência e de possibilidade de teste, é mais fácil uma indústria que já é hegemônica manter a sua hegemonia do que um grupo emergente, com menos munição e menos recursos, enfrentá-la. Esse mecanismo empírico faz que a experiência ganhe uma importância enorme, e isso vale tanto para os cineastas, fotógrafos, montadores, que trabalham sem parar e acumulam experiência, quanto para o receptor, que, vendo sem parar, também vai se acostumando com certo padrão que ele transforma em natural. Por isso é que a indústria se move, sob pena de correr o risco do desgaste, do esgotamento de uma fórmula. Todo esse dinamismo implica que esse sistema, ao mesmo que tempo que se repõe nos

seus princípios, muda para enfrentar o desafio de não perder o gancho com os espectadores.

O cinema mexicano foi um dos poucos cinemas da América Latina que atingiram um nível industrial de produção dos anos 40 aos 60, até entrar em crise – a ponto de eu, na minha infância, ter visto muitos filmes da Pelames, muitas comédias do Cantinflas. Já o cinema brasileiro nunca conseguiu chegar a esse ponto. No grande momento de investimento de capital, que foi a Vera Cruz, industriais paulistas decidiram fazer um cinema de exportação acontecer, julgando-se competentes e aptos a entrar nesse jogo internacional, mas calcularam mal, não tinham experiência e foram ingênuos em achar que basta ter o produto que ele escoa naturalmente – ora, há de se trabalhar a distribuição e controlar os mecanismos, um processo muito mais complexo do que parecia. Então, a Vera Cruz durou quatro anos e meio, e faliu. O que deu certo aqui no Brasil foi o filme de baixo orçamento, que era feito em menor quantidade, com menos recursos e que tinha um público que não era igual ao do cinema norte-americano, mas um público constante: a comédia musical, a dita chanchada. O que garantiu à chanchada essa possibilidade foi que nos anos 40 o maior exibidor de cinema do Rio de Janeiro, chamado Severiano Ribeiro, começou a produzir chanchada. Esse homem detinha as duas pontas: ele produzia e tinha os cinemas. Como era evidente que ele não tinha poder suficiente para desafiar o cinema norte-americano, ele continuou exibindo nos seus próprios cinemas os filmes norte-americanos, mas ocupando uma faixa menor de mercado, inclusive aproveitando que já existia a lei de reserva de mercado. Eis uma explicação boa de como se pode montar uma convivência, que supunha, sobretudo, o reconhecimento da hegemonia norte-americana. Quando chegou a geração do Cinema Novo, havia um debate cultural que envolvia o exemplo do neorrealismo na Itália, a ideia do cinema alternativo, e foi descartada a ideia da indústria; ia-se trabalhar com baixo orçamento e com a invenção de uma linguagem capaz de provocar rupturas – com a esperança de que os espectadores pudessem acompanhá-las – o que não aconteceu. A parcela do público com a qual o Cinema Novo se comunicou foi bem menor do que, obviamente, a atingida pelo cinema norte-americano, mas não tão menor quanto a da chanchada. Pois os filmes do Cinema Novo tinham mais público na sua época do que os filmes brasileiros feitos hoje com baixo orçamento, que têm uma média de 50 a 100 mil espectadores. O Cinema Novo teve o seu público, inclusive suficiente para produzir um retorno com o qual o filme pudesse se pagar; de qualquer modo, era difícil alcançar uma continuidade estável de produção. Constatando esses limites, pelo final de década de 60, os líderes do Cinema Novo montaram essa proposta de alterar a sua linguagem e trabalhar dentro de protocolos mais aceitáveis para o grande público, a fim de se expandir. Isso em parte aconteceu, pois a partir de 1969 começam a aparecer

filmes de grande sucesso, como *Macunaíma*, e, no início da década de 70, essa proposta cinemanovista de ampliação de público encontrará, a partir de 1973-74, na Embrafilme o seu instrumento, quando a produção de cinema passa a ser financiada também pelo Estado.

Esse encontro do cinema de esquerda com uma empresa estatal num regime militar foi muito peculiar. O governo, preocupado com a imagem do Brasil no exterior, criou a Embrafilme em 1969, tendo em vista a mediação com o mercado externo, não a produção de filmes. Mas havia a constatação de que o bom cinema brasileiro era o de oposição, o do Cinema Novo. A ditadura não encontrou, com uma ou duas exceções, cineastas que pudessem cumprir o papel que ela queria: essa foi a ironia da época. Como a Embrafilme teria que passar ao financiamento de uma produção que fosse dita de qualidade, o esquema de produção ficou adiado. O governo não gostava da comédia musical do período que não era a chanchada mais inocente da primeira fase. Esta teve, entre 1959 e 1961, seus últimos filmes de grande interesse, mas depois, em parte pela ascensão da TV, declinou. A comédia no final dos anos 60 foi progressivamente se erotizando em diálogo com uma faixa de público cativo. Isto não interessava ao governo. Em 1974, no governo Geisel, começou o dito processo de abertura, lentíssima e gradual; a partir de então, abre-se a possibilidade da empresa estatal marcar o encontro com os cineastas do Cinema Novo, quando se constitui o período Embrafilme que financiou os filmes ditos de qualidade. É o momento em que o cinema brasileiro atinge o seu maior patamar, com 35% do mercado – dos quais metade era a comédia erótica não financiada pela Embrafilme e a outra metade era dos filmes financiados, realizados por autores mais variados, do Cinema Novo até os mais jovens que foram se incorporando, e depois até o pessoal do Cinema Marginal, pois no fim dos anos 70 até o Júlio Bressane e o Rogério Sganzerla tiveram apoio da Embrafilme, mesmo com todas as brigas que aconteceram. Lá atrás, em 1968-69, quando o pessoal do Cinema Novo decidiu se ajustar um pouco a fim de ampliar o seu público, Rogério e Bressane eram cineastas de destaque na geração mais jovem que recusou a adaptação ao mercado e continuou com um cinema agressivo, iconoclasta, que não queria pacto com o público, por supor que o espectador tem de ser provocado. Aquele período mencionado como o melhor do cinema brasileiro no mercado o é em função de uma conjuntura muito específica, em que havia um financiamento forte de capital de uma empresa e um sistema de distribuição – já que o superintendente de comercialização desta Embrafilme a partir de 1974 era o Gustavo Dahl, cineasta do Cinema Novo e também quem escrevia bastante sobre a economia do cinema no Brasil desde os anos 60. Então, sempre há essa divisão: o cinema hegemônico vindo de Hollywood e outros centros de produção, e essa outra faixa ocupada pelo cinema brasileiro que se beneficia da legislação e da reserva de mercado. O Estado funciona em duas frentes: de um lado, como financiador

e, de outro, como legislador que cria uma reserva de mercado para o filme brasileiro.

Ao longo dos anos 80, o esquema da Embrafilme começa a não funcionar mais, pois, na Nova República, a questão cultural é outra, com a mídia já em outro patamar de mercantilização; a televisão brasileira tinha efetivamente tomado conta, assumindo no Brasil um papel muito maior do que na grande maioria dos países; a hipertrofia da TV no Brasil é um fato muito particular e merece maior discussão. A Embrafilme foi, pelos erros e problemas que lhe eram próprios, se desgastando e no final dos anos 80 o sistema chegou ao ponto agudo de sua crise. Debilitado, recebeu o golpe de misericórdia de Collor, que extinguiu a Embrafilme e todo o sistema de financiamento existente. Ficamos sem um modelo de produção. Ora, com um cinema em crise e com toda essa dificuldade de inserção no mercado, não havia hipótese de um capitalista se dispor a investir em cinema e foi preciso vir a lei da isenção fiscal, em 1994, pela qual a empresa, em vez de pagar imposto, pode carregar o dinheiro para a produção de filmes. O modo de produção atual é o do mecenato público mediado pelas empresas que ganham a imagem de patrocinadores sem efetivamente desembolsar dinheiro seu. Veja o caso da Globo Filmes: ela entra no sistema mas não entra com dinheiro, só com publicidade nas emissoras que já são janelas da Globo, criando o elo que permite ao produto chegar ao público. Além disto, os filmes feitos em parceria com a Globo trazem os atores de novela que facilitam essa ponte entre TV e cinema, e o resultado disso é que no cinema brasileiro alguns filmes são feitos para milhões, no esquema da Globo, e muitos filmes para 20, 50, 100 mil espectadores. O Estado brasileiro paga a conta e as empresas têm a vantagem da propaganda; os cineastas viabilizam os seus filmes que, quando prontos, não sofrem uma pressão do capital para a recuperação do investido. Fazer sucesso é uma questão simbólica de afirmação cultural e de legitimação social do modelo de produção existente. Viabilizar a produção é apenas a primeira etapa, pois há o problema da distribuição, longe de ser resolvido. A única vez que o governo Lula entrou em conflito com os conglomerados da mídia foi quando houve a tentativa de regulamentação de todo o audiovisual através da Ancinav. Recebendo fortíssima resistência com campanhas públicas que mobilizaram até os atores. Resultado: recuo total, na falta de apoio político prevaleceu o modelo de uma mídia desregulada num momento em que os filtros trazidos pelos que controlam a distribuição das imagens são mais hegemônicos do que jamais foram. É difícil hoje as pessoas imaginarem um sistema cultural sem esta presença central da esfera pública da televisão, como aconteceu, por exemplo, nos anos 50 e na primeira metade dos anos 60 no Brasil. O Cinema Novo, por exemplo, não pensou a questão da TV no início dos anos 60; era outra a forma de circulação das imagens e da cultura, o que deu bastante visibilidade para os movimentos de politização

da cultura. Ele foi criação de um grupo de jovens que abraçavam o cinema e a cinefilia em estreito contato com o clima geral de uma juventude universitária que atuava no movimento estudantil, fazia passeatas e via o cinema como um novo fator de formação para a vida e para a cidadania. Eu mesmo sou um produto disso, pois foi através dessa vida universitária que a minha cinefilia, e a de muitas outras pessoas da época, se constituiu. E não só os jovens, mas também os mais velhos, politizados e com formação universitária, constituíam o público do Cinema Novo, sem dúvida. A cinefilia hoje está menos politizada. Por exemplo, alterou-se completamente o sentido de um projeto nacional na esfera da cultura que favoreça a discussão política e a questão da transformação social, a menos que o projeto cultural esteja articulado com movimento sociais como o MST, por exemplo. Estamos vivendo um momento em que o processo de mercantilização de tudo está muito avançado, tornando a ideia de cultura alternativa algo exótico, cada vez mais à parte e invisível quando pensamos em termos das janelas tradicionais. O cinema sofre desta condição de algo "fora da norma" e muita gente me diz: esse cinema não deve ser bom, porque, se fosse, ele conseguiria competir. Porém, bom em que sentido? Quais são as características que esses filmes têm de ter para conseguirem sucesso? O mais eficaz, por enquanto, tem sido a parceria com a Globo e a adoção de modelos ficcionais já testados. O espectador brasileiro médio respeita a televisão brasileira e acha que é um produto que merece a sua atenção, sejam as novelas, seja o telejornalismo. Mas se sente divorciado do cinema e tende a olhá-lo com estranheza.

Cinema político e cinema da política.

Humanidades em Diálogo: **Em "Sertão Mar", o senhor comenta a atitude dos artistas, não só do cinema, que buscavam intervir diretamente na vida política por meio da reflexão sobre a sociedade e a cultura brasileiras pela criatividade. O senhor vê um distanciamento do cinema, das músicas, das artes em geral, de qualquer pretensão de modificar ou criticar a vida política brasileira atual? As relações entre arte, ideologia e política, hoje, estão mais frouxas?**

Ismail Xavier: Estão efetivamente mais frouxas. Veja bem, não é só o cinema, a sociedade em geral hoje tem uma maneira de pensar a política que está constituindo um problema para a própria vida política. O sistema de representação está em crise. A grande discussão que estamos vendo é em torno dos problemas relacionados com a crise institucional, o Congresso e o significado das eleições, o significado da ideia de representação. Além disso, a política está sendo empregada segundo as regras do mercado. O caso mais típico

foi o do Lula que, com todo o histórico dele, só foi eleito no momento em que assumiu o marketing o Duda Mendonça. Eu cito o Duda como o símbolo de todo um processo. O ajuste do PT ao jogo do mercado político é um problemão, mesmo na ótica de quem não passou para a oposição ao governo diante das óbvias contradições que estão sendo vividas nessas alianças todas que continuam pautando o processo político.

Voltando ao cinema, você tem o seguinte: a geração dos anos 60 viveu uma conjuntura em que o debate político supunha uma velocidade da História que se mostrou ilusória. Então, na minha geração se falava em processo de transformação como uma coisa muito rápida. Havia um senso de um poder de intervenção que estava não só nos cineastas e artistas, mas naqueles que abraçavam a política diretamente. Em todos os aspectos da vida, a juventude dos anos 60 viveu esse momento de uma convicção de ter um poder maior do que tinha e de pensar que um processo de cem anos poderia ser vivido em cinco ou dez. Depois daquela experiência, ficaram as interrogações. E hoje as pessoas pensam de forma diferente o que fazer com o cinema e de que maneira o cinema pode ter um papel na política ou intervir em um debate. Os cineastas hoje estão vivendo uma situação de quem já não tem mais um mandato popular. O cineasta dos anos 60 se via como um porta-voz da sociedade, ou das classes dominadas, alguém com um mandato que fazia filmes como quem falava em nome da nação. O que aconteceu de lá para cá foi um processo de transformação em que o cineasta perdeu esse senso de mandato e chegou a um ponto de se sentir pressionado a legitimar a sua atividade. O cineasta brasileiro atual, antes de se colocar como porta-voz, pensa nos seus direitos de existência. Isso ocorre porque a produção se viabiliza a partir de um mecenato feito com dinheiro público e gestão privada dos investimentos, pela Lei do Audiovisual que pode mudar, dependendo da evolução da conjuntura. Para que ela se mantenha e continue viabilizando o cinema brasileiro, é preciso que esse cinema se legitime e evite pressões pela mudança do quadro legal.

HUMANIDADES EM DIÁLOGO: **Ainda no âmbito da turbulenta relação do cinema com a política, tal relação parece sempre ter sido caracterizada mais por um desejo de proximidade do que repulsa. Chefes de Estado souberam incorporar o cinema à sua agenda política, criando uma relação ética peculiar entre o Estado e os filmes produzidos para exaltá-lo. Mesmo os filmes de protesto que não se aliavam ao regime vigente, o qual criticavam, tendiam à exaltação de outros regimes ou partidos. Para além da individualidade política, o cinema serviu como propaganda e exultação de Camaradas e Líderes da Nação, maquiando seus vícios e escondendo os horrores comandados por esses mesmos chefes, elevando-os ao papel de heróis do melodrama político. Recentemente, o diretor Fábio Barreto, do filme, "Lula, o filho do Brasil",**

declarou: "Estamos fazendo esse filme porque Lula é um herói". Tendo em vista que o filme será lançado no ano de eleições presidenciais, pode-se instantaneamente reportá-lo a essa tradição de aproximação entre o cinema e o poder. Como se poderia pensar uma relação do político com o cinema que não a de cega exaltação? O senhor vê com bons olhos o lançamento e o contexto do filme de Barreto?

Ismail Xavier: O cinema é tanto mais forte na sua intervenção política quanto mais essa intervenção consiga se repor dentro da continuidade de um sistema de produção. Mais importante do que exemplos pontuais é a continuidade de um sistema de valores que se reafirma na maioria dos filmes, sejam de que gênero forem, seja explícita ou implicitamente, seja até por inércia. Ou seja, a política é tanto mais eficiente quanto mais ela estiver apoiada por um sistema de produção contínuo, não sendo aí decisiva a qualidade estética das obras. Hollywood é eficiente pela regra dos grandes números: poucos acertos compensam muitos erros. A televisão brasileira também, pois não é um programa isolado da Globo que conta, mas a continuidade ao longo de décadas que vai definindo uma cultura e vai fazendo a televisão intervir na maneira como as pessoas pensam os problemas da família, da vida econômica e da política. Os casos pontuais podem ter diferentes sentidos conforme o caso. Uma coisa é, no regime nazista, a Leni Riefenstahl participar de forma direta na vida política do partido, fazer o documentário do grande congresso de Nuremberg e a representação heróica do Hitler. Outra coisa é o John Ford fazer, em 1938, o *Young Mr. Lincoln* para exaltar o ex-presidente num certo momento da vida política do país. Outra coisa ainda é o Abel Gance, em 1927 na França, fazer o *Napoleão*. Então, há um leque de situações em que alguém ou um sistema de produção resolve trabalhar com heróis fundadores e com a questão histórica da constituição da nação. O pressuposto é de que a nação precisa do mito e do discurso identitário; solicita a celebração dos pais fundadores ou das novas lideranças, ou pede também a construção de certo olhar para o passado que apresente os dados de sua formação. A biografia de um líder contemporâneo faz parte deste jogo, tal como aconteceu na Bolívia, onde já há filmes sobre Evo Morales. Aqui no Brasil aparece essa iniciativa dos Barreto. Ao que parece, haverá um gesto de alinhamento, de busca de criação de mito, o que é totalmente oposto ao que o João Salles fez no *Entreatos* e ao que o Coutinho fez no *Peões*. São dois filmes feitos com outros pressupostos e com uma postura, a meu ver, muito mais legítima, resultando em obras que permitem um diálogo produtivo para pensar muitos problemas. Esse filme produzido pelo Barreto fará parte do jogo eleitoral de 2010, não sei bem em que direção, pois nunca se pode desprezar o dado de risco aí implicado. Dependendo do que resultar desse filme, ele pode não ser uma boa alavanca.

Mas se for eficiente como produção de mito, talvez já seja preparação para as eleições de 2014. Do ponto de vista do Lula e de muita gente que o apoia, a questão do cinema será sempre uma aposta, um campo de incertezas. A mim seria difícil antecipar o significado de um filme pelas intenções que o cercam. Eu posso até ter meus palpites e expectativas a respeito do filme, mas é preciso esperar para ver.

Humanidades em Diálogo: **Mas se a intenção for fazer uma construção de um mito, de um herói, o senhor vê com bons olhos essa intenção?**

Ismail Xavier: Se for para fazer um Lula igual a *Dois Filhos de Francisco*, não vejo nenhum interesse em biografias desse tipo, seja um político, de um artista, de figura pública qualquer. A intenção enquanto tal não traz, para mim, nenhum interesse, nada de promissor.

Humanidades em Diálogo: **E quanto à parte política da intenção de fazer um filme nesse espectro da criação de um mito no momento em que o biografado está exercendo a presidência?**

Ismail Xavier: Tem um lado até meio *gauche*, meio fora do lugar, supor que uma proposta como essa possa se legitimar diante de quem quer que seja. Mas não quero entrar numa discussão sobre um filme que eu não vi e que suponho estará empenhado em monumentalizar a figura, coisa problemática do ponto de vista do valor estético.

Humanidades em Diálogo: **Não parece que isso só aparece em casos de governos, geralmente totalitários, que se mantêm às custas de um culto à personalidade?**

Ismail Xavier: Embora seja mais provável em sistemas totalitários, esta iniciativa também ocorre em outras situações; quem deveria estar preocupado com o fato é o próprio Lula, pois o filme pode ser uma grande munição para os seus opositores que batem na tecla de que a única coisa que sustenta o governo Lula é o próprio Lula e sua liderança carismática que se sobrepõe aos partidos, que se define na sua comunicação direta com o eleitorado, que tem estratégias de comunicação que confundem o debate político. Tudo que está em pauta na oposição pode ganhar muita munição com um filme como esse. A conjuntura é tal que nossa tendência é esperar uma postura convencional na construção de uma biografia: as etapas da vida, os dramas próprios a cada faixa etária, e a sucessão de experiências entendida como uma teleologia construtora de um indivíduo que tem as qualidades que o transformaram em um grande líder.

José de Acosta e a compreensão da alteridade

Victor Santos Vigneron de La Jousselandière

Resumo:

A partir de uma análise da *Historia natural y moral de las Indias*, do jesuíta castelhano José de Acosta, este artigo objetiva apresentar algumas questões no que diz respeito ao lugar epistemológico da alteridade no âmbito do acervo cognitivo europeu de finais do século XVI. O posicionamento do autor sobre o tema mostra-se extremamente significativo na medida em que Acosta se apresenta como uma espécie de sintetizador de determinadas experiências missionárias e formulações teóricas que o antecederam. Dessa forma, busca-se, na medida do possível, atentar à historicidade da constituição do "outro" enquanto objeto de reflexão, processo que forçosamente levou à modificação de algumas das bases tradicionais do conhecimento europeu.

Palavras-chave: José de Acosta, alteridade, missionação, jesuítas.

1. Introdução

O constituir-se do lugar epistemológico da alteridade no interior do acervo cognitivo da civilização cristã ocidental conheceu um momento decisivo ao final do século XVI. Por essa época, se por um lado o imprevisto aparecimento da (futura) América no horizonte geográfico europeu impôs um desafio ao conhecimento até então consolidado do espaço, por outro lado a existência ali de populações nativas instaurou o problema análogo de sua inscrição num "espaço de conhecimento".[1] Tendo em vista tal problemática, o objetivo deste artigo, que se apresenta enquanto resultado parcial de pesquisa desenvolvida junto à FAPESP, é o de refletir sobre alguns temas relativos àquele momento específico do processo de construção da alteridade no interior dos limites do inteligível, isto é, de sua compreensão.

Tais questionamentos colocados pela emergência cartográfico-epistemológica do Novo Mundo, porém, conheceram um impacto imediato ao menos incerto.[2] Efetivamente, não é possível detectar uma manifestação sistemática do tema americano entre os mais influentes autores europeus do século XVI. Para além da simples omissão, muitas vezes o assunto fora mesmo abertamente menosprezado à época.[3] A despeito, porém, de sua limitada consistência, o impacto americano tornou-se objeto da reflexão de alguns autores e atores, muitas vezes ligados à empresa colonial. E foi a paulatina constituição de tal corpo epistemológico, destinado a compreender, prática e teoricamente, as populações do Novo Mundo, que terminou por reformular algumas das categorias interpretativas herdadas da tradição, tendo em vista a nova experiência geoantropológica proporcionada pelas Índias Ocidentais. Categorias estas que, muitas vezes, encontram-se à base de uma trajetória de longa duração cujo termo é, finalmente, o estabelecimento da própria disciplina antropológica.[4]

Nestes quadros, a figura do missionário conhece, desde cedo, um papel de grande importância na elaboração de um "lugar" da alteridade (não exclusivamente americana). Muitos dos frutos teóricos e práticos da relação com o outro, inclusive, devem-se à ação evangelizadora e às suas estratégias de realização

---

1 Com relação ao estatuto epistemológico do continente americano, cf. O'GORMAN, Edmundo. *A invenção da América: reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir*. São Paulo: UNESP, 1992.

2 ELLIOTT, John Huxtable. *The Old World and the New: 1492-1650*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970. pp. 28-53.

3 BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo: da Descoberta à Conquista, uma experiência europeia, 1492-1550*. São Paulo: EDUSP, 1997. p. 225.

4 MAZZOLENI, Gilberto. *O planeta cultural: para uma antropologia histórica*. São Paulo: EDUSP, 1992.

da mensagem cristã entre os nativos. É sobre alguns desses frutos da missionação que este artigo se debruçará. Antes, porém, de se iniciar propriamente a análise, faz-se necessário precisar as opções metodológicas deste trabalho.

A própria escolha da missão enquanto foco da pesquisa, coloca, desde já, algumas dessas opções. Nesse sentido, o evangelizador é compreendido aqui enquanto operador de uma "mediação cultural", isto é, de um processo de significação fundado num análogo processo de relação.[5] A profunda (ainda que descontínua) interação vivenciada pelo missionário junto aos nativos dá ensejo ao constituir-se de padrões compartilhados de conduta que, em determinadas situações, se tornam referências à ação. Trata-se de uma "convergência de planos simbólicos" que leva à constituição de um código comum que "faça sentido", para além da dicotomia verdadeiro-falso, de modo que os "mal-entendidos" adquiram uma conotação especialmente importante.[6] Assim sendo, se por um lado a escrita "etnográfica" missionária é, de fato, unilateral, por outro lado trata-se de uma narrativa que supõe um acordo no plano da própria construção textual, sem o qual não é possível estabelecer um diálogo. Claro está, porém, que tal diálogo não prescinde da violência: o que se pretende assinalar é apenas que, a uma mútua tradução do sentido da alteridade,[7] termina-se por se constituir uma nova realidade, colonial, e portanto, descontínua, mestiça e necessariamente tensa.[8]

Outro interessante aporte metodológico com relação à literatura de missão nos é oferecido pela abordagem da História das Religiões.[9] Pretende-se, com isso, recuperar, em alguma medida, a historicidade das práticas e dos conceitos missionários, muitas vezes apropriados de forma acrítica por análises histórico-antropológicas. É, aliás, o próprio caráter "potencialmente universal" adquirido pelo cristianismo, que justifica essa escolha, na medida em que a progressiva constituição de uma ortodoxia e de uma "ortoprática" tem uma sua genealogia profundamente significativa que aponta para a plasticidade inclusiva cristã.[10] Nesse sentido, a ação por excelência da civilização cristã, enquanto

---

5 MONTERO, Paula. "Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural". In. MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. pp. 31-66.

6 AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (Séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas, 2007. pp. 273-278.

7 POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC, 2003.

8 GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

9 AGNOLIN, Adone. *O apetite da antropologia, o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso Tupinambá*. São Paulo: Humanitas, 2005. pp.

10 GASBARRO, Nicola. "Missão: a civilização cristã em ação". In. MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia*. op. cit. pp. 67-109.

"potencialmente universal", é a missão. Esta, por seu turno, joga um papel de suma importância na reconfiguração dos conceitos e das práticas do "religioso", código privilegiado da cristandade ocidental pelo século XVI.

Finalmente, é importante esclarecer que o presente artigo não trata da literatura missionária como um todo, mas sim de uma única obra, a partir da qual serão propostas algumas considerações com base nas opções metodológicas mencionadas. Trata-se da *Historia natural y moral de las Indias*,[11] de autoria do jesuíta castelhano José de Acosta, cuja atuação remonta à segunda metade do século XVI. Esse recorte documental[12] justifica-se na medida em que aquele autor aparece enquanto uma espécie de sintetizador de determinadas experiências missionárias que o antecederam. Da mesma forma que aparece como herdeiro dessa literatura missionária (e para além de seu peculiar diálogo com as tradições da Antiguidade e da Patrística), ao inserir-se pessoalmente nas situações coloniais do Peru e da Nova Espanha, regiões onde habitou por mais de uma década, Acosta tornou-se um agente fundamental à redefinição conceitual com relação à alteridade. Por fim, esta escolha justifica-se igualmente pela rica fortuna editorial conhecida pela obra de Acosta, especialmente por sua *Historia*, configurando-se enquanto referência obrigatória da literatura missionária ao menos até o século XVIII.[13]

2. No interior da *ecumene*: Novo Mundo como lugar de humanidade

Nos quatro primeiros livros que compõem a *Historia*, o tema da alteridade humana aparece de forma bastante difusa.[14] Efetivamente, Acosta empreende então uma relação acerca da compleição natural do Novo Mundo. Trata-se, porém, de um trecho bastante significativo para a construção do argumento subsequente do autor com relação às populações americanas. Sendo assim, o objetivo deste item é refletir brevemente sobre algumas das problemáticas que ali aparecem e que serão significativas para o posterior posicionamento de Acosta no que tange à alteridade.

---

11 ACOSTA, José de. *Historia natural y moral de las Indias: en que se tratan las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas, y animales de ellas, y los ritos, y ceremonias, leyes y gobierno de los indios*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006. A partir de agora, essa obra será citada apenas como *Historia*.

12 Ainda parcial e a ser complementado pela leitura da outra obra mais influente de Acosta, sua *De procuranda indorum salute*. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984. 2 vs.

13 O'GORMAN, Edmundo. "Prólogo". In. ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. XV-LXV.

14 ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 17-239.

São já extremamente significativos os dois capítulos que abrem a *Historia.*[15] Neles, Acosta apresenta um posicionamento trivial em defesa da conformação esférica do céu e, consequentemente, da própria Terra. Trata-se de um posicionamento trivial na medida em que as representações planas do planeta conheciam desde há muito uma erosão de credibilidade. Entretanto, à geometria terrestre-celeste, está articulado, sub-repticiamente, outro tema, de igual importância: a extensibilidade do céu às Índias Ocidentais. Dessa forma, logo ao iniciar seu livro (e para além de uma estrutural alteração da cartografia atmosférica), Acosta sublinha o fato do compartilhamento celeste entre Novo e Velho Mundo. Em realidade, o que se introduz então é uma identidade, ou melhor, uma unicidade do mundo, ao menos na sua esfera aérea.

Porém, tal unicidade não se restringe à esfera celeste. Fiel à disposição elementar aristotélica (isto é, à divisão da matéria em quatro elementos: terra, ar, fogo e água),[16] o autor da *Historia* prossegue sua relação de modo a ampliar o alcance da unicidade global. De fato, ao longo dos três primeiros livros, esse argumento está fortemente presente na descrição da natureza americana.[17] Juntamente à unicidade, a mera identificação de tais elementos no Novo Mundo indica concomitantemente para a sua "habitabilidade" (sua viabilidade à vida) e para a sua "pensabilidade" (sua abertura ao cognoscível, assegurada agora pelas suas bases epistemológicas familiares). Visto isso, a descrição acosteana daquilo que há de exótico na natureza das Índias Ocidentais perde seu tom ameaçador: a constatação da diferença entre continentes não transborda os limites de uma identidade estrutural e elementar.

O quarto livro, porém, coloca alguns problemas adicionais.[18] Trata-se, então, de um relato acerca dos elementos "mistos", (isto é, compostos por mais de um elemento: minerais, vegetais e animais). Mais uma vez, a ênfase se dá sobre o compartilhamento, tais elementos formando mais um estrato da unicidade global. Novamente, essa identificação elementar, mesmo que na sua conformação específica americana, consolida o lugar da América no domínio do viável e do pensável.

Mas a classificação adiantada na *Historia* com relação aos animais, coloca um obstáculo à realização do argumento do autor. E a solução proposta por este aponta, por outro lado, para a articulação com a questão da alteridade humana. Naquele livro, os animais são divididos em três linhagens: aqueles que são idênticos aos do Velho Mundo, os que ali possuem variedades semelhantes

15 Idem. pp. 17-22.

16 O'GORMAN, Edmundo. "Prólogo". op. cit. p. XLII.

17 ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 17-156.

18 Idem. pp. 157-239.

e os que se manifestam unicamente nas Índias Ocidentais.[19] Esta última categoria coloca um problema fundamental à tradição bíblica do Dilúvio Universal, que exige uma identidade original entre os animais, extensiva ao homem. Trata-se de um problema que está na origem do debate entre monogenistas e poligenistas, e que terá profundas repercussões no futuro lugar antropológico da alteridade.[20]

Com o fito de remover tal dilema, Acosta propõe que a forma mais provável de povoamento teria se realizado através de uma passagem (ou proximidade) terrestre entre o Velho e o Novo Mundo, nas regiões que ainda não haviam sido exploradas à sua época, os extremos norte e sul. Tal proposição assegura a identidade elementar e original entre animais e, acima de tudo, homens, os quais se veem inseridos na *Historia*, finalmente, sob sua pertença a uma humanidade única. Dessa forma, a elaboração acosteana (que obviamente não lhe é exclusiva) de uma unidade elementar e estrutural planetária, é o momento que prepara uma simétrica unicidade da *ecumene* ou do "mundo" enquanto "domicílio cósmico do homem".[21] Assim, para além de um processo de "invenção da América"[22], trata-se agora de um processo de acomodação dessa nova entidade continental à tradição epistemológica europeia, a qual, por sua vez, não sai incólume desse processo, vendo-se igualmente reelaborada, sob novas bases de generalização.[23]

Não sendo o objeto central desses quatro livros iniciais da *Historia*, neles o homem americano é de antemão inserido no território comum da humanidade, coerentemente apontado em meio a todo aquele esforço de constituição de uma unidade estrutural "total", mas não exaustiva, que, em última instância, é o desafio proposto por essa obra.[24] Se aí Acosta realiza um exercício de definição das bases (que também são limites) geoantropológicas de uma alteridade, não mais radical, mas "acidentalmente diversa", o exercício a ser realizado nos livros subsequentes é uma descrição da exótica topografia humana do Novo Mundo.

---

19 Idem, ibidem. pp. 221-227.

20 MAZZOLENI, Gilberto. op. cit. pp. 48-57.

21 O'GORMAN, Edmundo. "Prólogo". op. cit. pp. LIX-LXV.

22 O'GORMAN, Edmundo. *A invenção da América*. op. cit.

23 O'GORMAN, Edmundo. "Prólogo". op. cit.

24 PAGDEN, Anthony. *The fall of natural man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

3. As religiões do Diabo: idolatrias e superstições.

"Idolatrias" e "superstições" são os objetos com os quais Acosta se propõe a lidar no livro quinto da *Historia*;[25] tais conceitos mostram-se fundamentais à constituição de uma alteridade nos quadros de uma identidade estrutural, isto é, da diferença humana no interior de uma humanidade. Assim, tendo em vista o problema do outro, a economia argumentativa daquela obra encontra uma íntima conexão entre o trecho anteriormente analisado e o livro quinto, que será objeto do presente item.

Topos recorrente na literatura missionária, o Diabo constitui-se igualmente num dos elementos centrais à obra de Acosta. Ali, para além de uma previsível adjetivação negativa, a ação demoníaca adquire um *status* bastante significativo nos quadros de uma "genealogia da salvação". Dessa maneira, o decair daquela figura deu ensejo ao aparecimento de uma verdadeira disputa pelo destino humano. Disputa que, em última instância, conforma a própria tessitura da história humana. Assim sendo, a revelação neotestamentária é um ponto de inflexão fundamental, a marcar a passagem de uma aliança restrita (étnica e geograficamente) aos herdeiros de Abraão para a dimensão potencialmente universal do cristianismo. Esta nova compleição estruturalmente missionária é efetivamente realizada (e teologicamente justificada) já a partir dos primeiros apóstolos, entre os quais Paulo de Tarso aparece de forma emblemática.[26] Desde então, aquela "história da salvação" é marcada pela contínua tomada do território demoníaco, especialmente com a "conquista espiritual" do Império Romano, momento fundamental, aliás, à sedimentação, agora igualmente jurídico-estatal, da orientação universalista cristã.[27] Ainda assim, a expansão da mensagem cristã sobre os domínios diabólicos não foi completa, posto que seus domínios ainda permaneçam nos rincões mais apartados do globo, como é o caso do Novo Mundo, novo campo de batalha aberto (por Deus) aos missionários, "soldados de Cristo".[28]

Assim, tendo em vista essa "genealogia da salvação" (que é, especularmente, uma "genealogia da ação diabólica"), a "idolatria" aparece como um dos instrumentos privilegiados do Demônio. É, na perspectiva de Acosta, um movimento em que se toma por *sagrado* aquilo que é *profano*, de modo a rebaixar a transcendência divina, que se vê igualada às suas criações.[29] Note-se, porém, que

---

25 ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 243-312.

26 GASBARRO, Nicola. op. cit. p. 71.

27 AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens*. op. cit. pp. 130-134.

28 Metáfora especialmente válida para os jesuítas e/ou castelhanos. BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo*. op. cit.

29 ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 243-247.

a despeito de uma tradição teológica a reivindicar para si a constituição desse conceito, na *Historia* ele é antes funcional à realidade americana.[30]

Porém, para além de uma constatação dos "excessos de fé" que caracterizam a "idolatria" (excesso na medida em que há uma hipertrofia do domínio do "sagrado"), o esforço de descrição é igualmente o preparar-se para a inscrição do processo evangelizador. Dessa forma, a identificação das "idolatrias" instaura, antes de tudo, a própria intuição fundamental do religioso. Código previamente definido como universal e hierarquicamente superior, a "religião" vê-se inscrita, mesmo que sob sua forma negativa ("idolátrica"), a partir da observação "etnográfica" dos nativos. Visto isso, a missão tem por objetivo desfazer a inversão diabólica, ainda que na base comum, estruturalmente a mesma, do "religioso".

Entretanto, impossível deixar de notar, a relação de Acosta no que concerne às "idolatrias" refere-se exclusivamente às populações mexicas e incas. Todavia, existem dois estratos que se encontram excluídos àquela caracterização: as "sábias" sociedades orientais e os grupos tribais americanos. Essas ausências, porém, ganham inteligibilidade quando se atenta ao outro conceito abordado por Acosta ao longo do livro quinto de sua *Historia*, isto é, as "superstições". Assim sendo, após terminar seu relato acerca das "idolatrias", dá-se início a uma descrição dos templos, sacerdotes, sacrifícios, monastérios, penitências, sacramentos, cerimônias e festas dos indígenas. Estes elementos, que formam a própria tessitura exterior de uma religião, são tomados na *Historia* para descrever as "superstições" nativas.[31]

O caso chinês coloca de forma bastante clara alguns problemas à ação missionária.[32] Ali, a própria inexistência, ou melhor, a "pouca curiosidade" com relação aos ídolos, torna bastante delicada a intuição do religioso entre os nativos. Desse modo, fica clara uma apreciação que tem aquela população enquanto uma sociedade antes "política" ou (quase) sem "religião".[33] No que se refere, por outro lado, às populações tribais, é possível notar igualmente a ausência de qualquer menção à "idolatria", conformando-se, porém, enquanto povos portadores de "superstições". A ausência dos ídolos entre os nativos coloca o radical problema da ausência da própria "fé" entre essas populações, na medida em que não transparece uma relação implícita entre homem e divindade.

---

30 GASBARRO, Nicola. op. cit. p. 95. Acosta dialoga com a tradição bíblica do Livro da Sabedoria; acrescente-se que ele não chega a citar a tradição teológica tomista com relação ao tema da idolatria.

31 ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 262-263.

32 PROSPERI, Adriano. "O missionário". In. VILLARI, Rosário (dir.). *O homem barroco*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

33 AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens*. op. cit. pp. 443-473.

Entretanto, não se trata de uma ruptura radical que faça explodir de forma absoluta os laços religiosos, e portanto humanos, pretendidos pelo missionário. A descrição de Acosta concentra-se justamente em apontar os elementos exteriores de uma religião nativa, nesses casos em que se mostra impossível encontrar a forma da adoração. Assim, as "superstições", de maneira simétrica às idolatrias, constituem-se enquanto um mínimo religioso que viabiliza, epistemologicamente e "ortopraticamente", a introdução dessas populações no universo religioso cristão. Note-se, aliás, que o conceito de "superstição", remete igualmente a uma tradição, sendo igualmente redimensionada tendo em vista a realidade americana.[34] Mais uma vez, identificam-se as diversas (e invertidas) manifestações (e dessa vez puramente explícitas) daquele mínimo religioso.

Visto isso, se de fato os americanos mostram-se afastados dos europeus devido à deletéria ação do Diabo, não se trata mais de uma diversidade radical, mas sim de uma alteridade nos limites de uma identidade estrutural e original, que coroa o percurso argumentativo dos quatro primeiros livros da *Historia*. Agora, o Demônio opera, essencialmente, a partir dos mesmos instrumentos de Deus, se bem que de forma a inverter o signo da religião, de modo que cabe ao missionário, mais que desvendar o *modus procedendi* demoníaco, intuir o *modus procedendi* possível, mesmo que fundado no mínimo religioso representado pela "idolatria" e pelas "superstições".

Essa relativa permeabilidade torna possível uma ação missionária em termos de adaptação, que vise a garantir uma "eficácia simbólica". Especularmente, porém, e Acosta mostra-se bastante atento a isso, muitas vezes os americanos instrumentalizam a seu favor aquele código comunicativo religioso.[35] Assim, se de fato a relação missionária é imediatamente escrita pelo evangelizador, a sua construção profunda resulta de sua própria condição de "mediador cultural", fundada na necessidade de utilizar "códigos compartilhados" que viabilizem sua ação. Assim, a contínua generalização de sentido, imposta pelo dado potencialmente universal do cristianismo, tem como resultado a redefinição (crescentemente genérica) de conceitos caros à civilização cristã[36]. Dessa forma, a inserção da alteridade no interior do repertório cognitivo europeu, por meio do código religioso, por meio de instrumentos específicos, como "superstição" e "idolatria", tem como efeito colateral, em última instância, a própria laicização do código religioso, a ser substituído, em breve, por outro código de generalização de sentido representado pelo Direito.[37]

---

34 GASBARRO, Nicola. op. cit. p. 94.

35 POMPA, Maria Cristina. op. cit. pp. 41-56.

36 GASBARRO, Nicola. op. cit. p. 103.

37 Idem. p. 103.

4. Para uma *Civitas Dei*: um processo missionário-civilizador.

Entretanto, Acosta não conclui sua elaboração interpretativa com o livro quinto. De fato, a *Historia* encontra um fecho com mais dois livros finais, cujo conteúdo possui a sua especificidade, tratando dos costumes e da memória dos americanos.[38] Se por um lado o código religioso constitui-se enquanto horizonte simbólico privilegiado da civilização cristã, por outro, a alteridade não se esgota na sua dimensão "sagrada". Assim sendo, tendo em vista a concretização de seus objetivos missionários, para os quais é fundamental o mais completo conhecimento possível acerca da alteridade, Acosta empreende uma relação dos costumes e da memória indígenas. Dá-se inicio, então, a uma espécie de "etnologia" missionária.

Um primeiro eixo de análise avançado nesses livros da *Historia* é a relação dos governos nativos. Note-se que estes livros são dedicados majoritariamente aos incas e mexicas, se bem que Acosta reconheça sua posição minoritária. Tais populações encontram-se identificadas à forma mais "evoluída" de tirania. Ao relatar a memória desses dois povos (os dois únicos em que tal empreitada é possível[39]) percebe-se o quanto, para o autor, a trajetória histórica dessas populações coincide com um processo contínuo de crescente despotismo de seus governantes.[40]

Mas essa tirania, ainda "recente", ganha inteligibilidade apenas em relação com as outras situações políticas das populações extraeuropeias. Nesse sentido, os povos das Índias Orientais estão colocados, grosso modo, na mesma situação tirânica de mexicas e incas, se bem que seu governo seja bastante mais bem fundado, observação que ganhará essencial importância na constituição de uma "história do despotismo".

Entretanto, outra situação interessante é a das populações tribais americanas, que, nesses dois últimos livros, ganham uma posição um pouco mais importante, ainda que marginal na economia da *Historia*. Esses povos diferenciam-se (grosso modo) segundo duas graduações. Mais próximo a incas e mexicas, estão aquelas populações, que, eventualmente, e especialmente em tempo de guerra, nomeiam chefes.[41] Além desses povos, existe ainda aquele grau mais

---

38 ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 313-421.

39 Idem. pp. 70-72.

40 Idem, ibidem. pp. 340-347.

41 Governo identificado especialmente com os araucanos do Chile, sendo a forma de governo mais difundida na América. Idem, ibidem. pp. 328-329.

avantajado de "barbarismo", encontrado entre aquelas populações em que simplesmente há uma ausência completa de chefia.[42]

Assim, tendo em vista essa breve relação das situações políticas apontadas por Acosta com relação às populações extraeuropeias, nota-se que, mais uma vez, ausências e excessos[43] caracterizam o argumento proposto pela *Historia*. Acosta considera, contudo, uma essencial ligação existente entre poder temporal e religião. Nota o autor que as regiões onde a tirania é imposta de forma mais proeminente foram aquelas onde mais facilmente penetrara a mensagem cristã.[44] Religioso e temporal, assim, encontram-se intimamente entrelaçados na medida em que, por exemplo, a própria figura do tirano estabelece uma interligação umbilical entre "sagrado" e "profano".[45] A "Idolatria" aparece, pois, como o reverso da moeda da tirania, na medida em que tais momentos se encontram estritamente ligados na economia da análise de Acosta.

Simetricamente, no que se refere às populações mais "bárbaras", observa-se que a ausência de "idolatria" e a presença de formas mais pobres de "superstições" estão ligadas a essa ausência de um poder temporal organizado e tirânico que incuta entre os indígenas um sentimento "religioso". Faz sentido, a partir dessa consideração, o fato de que Acosta empreenda uma defesa da tirania entre os índios, como espécie de "mal menor" que permitiu, inclusive, no Peru e na Nova Espanha, a entrada da mensagem cristã no Novo Mundo. Dessa forma, aquilo que, no livro quinto, aparecera de uma forma um tanto quanto obscura (a ausência de fé entre os selvagens), é aqui explicitada, ao apontar-se para a atrofia naquelas populações também de uma dimensão civil, representada pelo poder temporal.

Mas a dimensão do civil não está restrita unicamente à forma de governo. Existem ainda duas outras modalidades imprescindíveis à vida civil, que estão intimamente ligadas a essa imagem que Acosta constrói com relação à alteridade extraeuropeia. Trata-se da vida em cidades e da comunicação (escrita ou oral).

A vida em cidades é um quesito fundamental (etimologicamente mesmo) à vida civilizada. A comunidade é, na ótica acosteana, o espaço em que, pela manutenção de uma "esfera pública", torna-se possível a melhoria dos costumes. Assim, a história dos povos desenvolvidos é necessariamente a história de sua sedentarização. É exatamente o que ocorre com incas e mexicas em oposição a todos os outros povos americanos. Os mexicanos, por exemplo, aparecem inicialmente como uma tribo nômade advinda do Novo México, que, pelos

---

42 E nesse caso, o exemplo paradigmático que Acosta tem em vista são os chichimecas e otomís da Nova Espanha. Idem, ibidem. pp. 328-329.

43 AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e Selvagens*. op. cit. pp. 278-284.

44 ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. p. 418.

45 Idem. pp. 396-401.

caprichos do Diabo, terminam por fixar-se onde futuramente seria erigida Tenochtitlán.[46] Sua futura expansão coincide com a ampliação desses núcleos urbanos, antecipando de certa maneira a própria missão cristã, na medida em que se instauram nas suas conquistas os costumes mais desenvolvidos e, portanto, mais palatáveis à ação "verdadeiramente" missionária.[47]

Fora das comunidades, observa-se o que ocorrera, sintomaticamente, entre os chichimecas. Ali, mais que um isolamento do grupo, há um isolamento individual, o qual suscita o desaparecimento de qualquer vida civilizada.[48] A ausência de comunicação, identificada com a vida em selvas ou em qualquer lugar de difícil acesso, é o motivo da selvageria extrema verificada em alguns grupos americanos. Grupos estes que, nos limiares de uma humanidade estrutural, terminam por colocar em xeque, por vezes, o próprio esforço missionário em constituir patamares mínimos de civilização e religião. Daí que, respondendo a um problema comum em diversas situações missionárias, Acosta defenda, ainda que contra a conversão forçada,[49] a utilização de um governo tirânico contra a insuportável barbárie destes povos. E a esse propósito, o autor verifica mesmo que a liberdade mostrou-se deletéria em outras situações missionárias, nomeadamente no Oriente.[50]

Ganha profundidade histórica, dessa forma, a própria diversidade encontrada no Novo Mundo com relação aos costumes civis. Trata-se mesmo de uma espécie de "história da civilização humana". Dessa feita, a própria passagem do homem à América, acima referida, seria como que um testemunho de um nomadismo inicial dos americanos. Nesses quadros, qualquer refinamento religioso-civil que os primeiros americanos trouxessem teria que, se não desaparecer, ao menos se deteriorar sob uma vida instável, longe das cidades e cuja comunicação era extremamente falha. Com o tempo, alguns povos lograram fixar-se em comunidades sedentarizadas. Nestes povos deu-se um contínuo refinamento dos costumes, devido à sagacidade de seus chefes e, posteriormente, de seus reis, que sempre atuaram de modo a aumentar o poder temporal, melhorando ao mesmo tempo todos os outros costumes e a religião. Entre todos os povos americanos, incas e mexicas foram aqueles que conseguiram se tornar sedentários antes de todos os outros. No entanto, observam-se entre as populações tribais algumas gradações que indicam um processo de melhoramento das instituições civis já em curso.[51]

---

46 Idem, ibidem. pp. 363-370.

47 Idem, ibidem. pp. 417-421.

48 Idem, ibidem. pp. 358-360.

49 PAGDEN, Anthony. op. cit. pp. 191-192.

50 ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. p. 418.

51 Idem.

Por último, inscrita nesta "história dos costumes", encontra-se a própria comunicação, elemento fundamental a um diálogo de conversão. No que se refere a essa temática específica, Acosta atenta para as formas orais e escritas de comunicação entre americanos e asiáticos. Dessa maneira, o autor aponta imediatamente para a inexistência, de fato, de uma escrita entre os indígenas, inclusive entre os chineses. O que encontra ali são códigos compostos por sinais ou desenhos.[52] E são apenas estes povos mais desenvolvidos que conseguem operar esses códigos que contêm, entre outras coisas, a sua própria memória. A escrita é igualmente um elemento imprescindível ao próprio bom andamento dos governos indígenas.[53]

Mas a comunicação, claro está, possui também a sua dimensão oral, única subsistente entre as populações "baixas" americanas. E nesse caso, a relação avançada por Acosta na sua *Historia* é muito menos direta. Ainda assim é possível detectar a forma de sua apreciação com relação ao tema. Sua análise repousa, sobretudo, sobre as ausências vocabulares das línguas indígenas. São línguas, segundo o autor, que carecem de uma série de palavras, o que denota a própria ausência da instituição equivalente.[54]

Dessa forma, a atuação do missionário opera nos níveis indissociáveis da religião e dos costumes. O "diálogo" da conversão também acaba por ter uma prescrição relativa a cada situação cultural. No caso dos indígenas cujo grau de barbarismo é mais acentuado, ganha força a ideia da necessidade de um ordenamento civil que preceda a evangelização. É assim que a disposição tridentina com relação à territorialização ganha uma especial feição na América, onde se impõe a necessidade de "reduzir" geograficamente os indígenas para convertê-los. Experiência pioneiramente realizada pelos jesuítas na América portuguesa, ganha fôlego a ideia dos aldeamentos, onde os índios são submetidos a uma disciplinarização de seus costumes, por meio de uma "tirania honesta"[55] conduzida pelos missionários.[56] Concomitantemente, a língua nativa vinha sendo submetida a um enquadramento funcional à gramática cultural europeia.[57] E essa disciplinarização ocorre de forma análoga ao enquadramento religioso dos ritos nativos. Da mesma forma que o código religioso acaba por sair transformado dessa operação generalizante exigida pelo cristianismo, a dimensão civil passa

---

52 Idem, ibidem. pp. 317-318.

53 Idem, ibidem. pp. 324-326.

54 Idem, ibidem. p. 246.

55 Idem, ibidem. pp. 427-421. A expressão é do próprio Acosta.

56 E não pelos encomenderos. É nesse sentido que deve ser interpretada a participação de Acosta na fundação da primeira missão fixa peruana, em Juli. PAGDEN, Anthony. op. cit. p. 147.

57 Acosta é, aliás, o co-autor de um manual de catequese espanhol-aymará-quéchua. Sobre a gramatização das línguas nativas, cf. AGNOLIN, Adone. *Jesuítas e selvagens*. op. cit. pp. 285-296.

por processo semelhante. É necessário trazer e fixar os bárbaros nômades à *Civitas Dei*,[58] tirando-o de sua condição deteriorada de "homem natural".[59] Assim, o processo civilizador aparece como um processo análogo, e por vezes anterior à própria catequização, ou, nas palavras de Acosta, com relação aos chichimecas, "é necessário ensiná-los primeiro a ser homens e depois a ser cristãos".[60]

5. Considerações finais

Da forma como coloca a figura do indígena, Acosta atende ao desejo premente de encetar sua catequização. Entretanto, todo o longo percurso que leva até tal fato é extremamente significativo. O selvagem é, antes de tudo, reafirmado na sua condição humana. Abre-se, assim, a possibilidade de instaurar-se uma relação, catequético-missionária (mas que pode obedecer igualmente a desejos mais temporais). Ao mesmo tempo, porém, em que europeus e americanos são colocados num igual plano estrutural, a identificação do barbarismo específico de cada população indica já o caminho a ser trilhado para a identidade absoluta, coincidente com o fim dos tempos. A distância torna-se, nesse sentido, inteligível, e, portanto, superável.

Os mecanismos acionados por parte de Acosta para operar uma aproximação com a alteridade, os conceitos de "superstição" e "idolatria", permitem a criação de uma generalidade do religioso, fundação essencial do diálogo. Fica claro, o que se demonstra pela própria posição tutelar adotada pelo autor, que esse diálogo se dá muito mais no âmbito de seus limites gramaticais, do que sobre seu conteúdo imediato. A própria instituição de um código convergente é exemplar nesse sentido. Ela se faz a partir de uma fixação de uma realidade estranha. Trata-se, porém, de uma fixação que não se constrói *ex nihil*, mas intui-se a partir daquilo que parece familiar ao missionário, isto é, como não poderia deixar de ser, ao seu aporte epistemológico.[61] Diversos mal-entendidos perpassam essa situação, o que muitas vezes é instrumentalizado por ambas as partes a seu favor.

"Superstição", a manifestação exterior da religião, bem como "idolatria", a operação já interiorizada da fé, mesmo que instituídas pelo Demônio, podem e devem ser "reconvertidas" por parte do missionário em favor de Deus. Ao fim e ao cabo, Deus e Diabo falam a mesma língua, sua querela residindo mais na disputa pelos homens. Enquanto instrumento de Deus, cabe aos missionários, e

---

58 Não é secundário, aliás, o fato de Acosta ser um leitor privilegiado da obra de Agostinho.

59 PAGDEN, Anthony. op. cit. pp.

60 ACOSTA, José de. *Historia*. op. cit. pp. 358-360.

61 O'GORMAN, Edmundo. *A invenção da América*. op. cit. e ELLIOTT, John Huxtable. op. cit.

é esta a tarefa que se propõe Acosta, intuir o *outro* a partir do *mesmo*, estabelecer o diálogo da conversão a partir daquilo que lhe é familiar, mas que não é de forma alguma fixo, já que essa alteridade é, no fim das contas, humana.

Referências bibliográficas.

ACOSTA, José de. *De procuranda indorum salute*. Madri: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984. 2 vs.

_______________. *Historia natural y moral de las Indias: en que se tratan las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas, y animales de ellas, y los ritos, y ceremonias, leyes y gobierno de los indios*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

AGNOLIN, Adone. *O apetite da antropologia, o sabor antropofágico do saber antropológico: alteridade e identidade no caso Tupinambá*. São Paulo: Humanitas, 2005.

_______________. *Jesuítas e selvagens: a negociação da fé no encontro catequético-ritual americano-tupi (Séculos XVI-XVII)*. São Paulo: Humanitas, 2007.

BERNAND, Carmen e GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo: da Descoberta à Conquista, uma experiência europeia, 1492-1550*. São Paulo: EDUSP, 2001.

ELLIOTT, John Huxtable. *The Old World and the New: 1492-1650*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

GASBARRO, Nicola. "Missão: a civilização cristã em ação". In. MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. pp. 67-109

GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

MAZZOLENI, Gilberto. *O planeta cultural: para uma antropologia histórica*. São Paulo: EDUSP, 1992.

MONTERO, Paula. "Índios e missionários no Brasil: para uma teoria da mediação cultural". In. MONTERO, Paula (org.). *Deus na aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. pp. 31-66.

O'GORMAN, Edmundo. *A invenção da América: reflexão a respeito da estrutura histórica do Novo Mundo e do sentido do seu devir*. São Paulo: UNESP, 1992.

______________."Prólogo". In. ACOSTA, José de. *Historia natural y moral de las Indias: en que se tratan las cosas notables del cielo, elementos, metales, plantas, y animales de ellas, y los ritos, y ceremonias, leyes y gobierno de los indios*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006. pp. XV-LXV.

PAGDEN, Anthony. *The fall of natural man: the American Indian and the origins of comparative ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

POMPA, Maria Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e "Tapuia" no Brasil colonial*. Bauru: EDUSC, 2003.

PROSPERI, Adriano. "O missionário". In. VILLARI, Rosário (dir.). *O homem barroco*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

Victor Santos Vigneron de La Jousselandière é graduando em História pela USP.
E-mail: victorvig@gmail.com

A *Utopia* de Thomas More: *o debate político e a imersão no seu tempo*

Adriano Saturnino dos Santos

Resumo:

Este trabalho tem por objetivo último, partindo das implicações humanistas na obra de Thomas Morus, *A Utopia*, discutir alguns pressupostos políticos e sociais comumente associados ao Humanismo Cívico Florentino, além de comentar as relações entre o movimento italiano e sua apropriação na Inglaterra, configurando uma vertente do chamado Humanismo do Norte. Este estudo procura também verificar como a obra em questão, a despeito de certos artifícios empregados por seu autor, não escapa de uma profunda imbricação com a época de sua produção.

Palavras-chave: Humanismo Cívico Florentino, Humanismo do Norte, *Otium* e *Negotium*, Melhor estado de uma Comunidade, Utopia.

Do Humanismo cívico florentino ao Humanismo do Norte

Com o despontar do século XV, observa-se a constituição (já com mostras iniciais no século XIV) de um modo de pensamento político e social, conhecido como Humanismo, tendo como principal centro a cidade de Florença. Muito se discute sobre suas origens: por um lado, destaca-se o humanismo como tributário da tradição intelectual medieval, que teria fornecido as bases para o desenvolvimento ulterior da pretensa "nova filosofia". Assim, conforme assinala Kristeller, "os humanistas não inventaram um novo campo de ciência ou uma nova atividade profissional, mas introduziram um estilo novo, classicista, na tradição da retórica medieval".[1] Por outro lado, outra interpretação, contrária a essa ideia de continuidade da tradição medieval, afirma o humanismo, assim como todo o movimento Renascentista, como uma mudança súbita e abrupta: Hans Baron situa essa ruptura por volta de 1400, quando há uma mudança de tom nos escritos da época, mudança caracterizada pela separação entre o tratamento da sabedoria humana e a transcendência religiosa. Tal discordância a respeito das origens do humanismo seria tema para outra discussão bastante rica e extensa, mas não faz parte do objeto deste estudo. Cumpre assinalar esse quadro para demonstrar o ambiente intelectual das cidades italianas.

Essas ideias, novas ou não tão novas assim, não tardaram a ser difundidas em outras localidades, longe de seu ambiente de origem. A princípio, os humanistas italianos constituíram-se como o grande vetor dessa propagação, a partir da segunda metade do Quattrocento, dirigindo-se a diversas universidades ao norte dos Alpes. Sua atuação privilegiou fortemente o combate ao currículo escolástico e a campanha pelas humanidades. Somou-se a esse esforço de difusão da cultura renascentista o surgimento da imprensa, e o livro impresso configurou-se como a arma mais efetiva nesse processo. Skinner afirma: "nenhum grupo percebeu tão depressa quanto os humanistas as potencialidades do novo meio de comunicação".[2] Cabe ainda adicionar aos elementos já expostos o número crescente de estudantes das universidades do Norte que seguiram para a Itália com o intuito de aumentar seu conhecimento dos estudos humanistas. Temos, assim, uma ampla circulação das ideias humanistas pelas principais instituições de ensino europeias.

---

1 Paul Kristeller. *Tradição clássica e pensamento do Renascimento.* Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995, p. 107.

2 Quentin Skinner. *As fundações do pensamento político moderno.* Trad. Laura Teixeira Motta e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 215.

Considerando o ambiente inglês, pano de fundo deste trabalho, a penetração das ideias humanistas encontrou grande favorecimento a partir do momento em que elas se ocuparam dos temas religiosos, envidando esforços na reconciliação do legado clássico com a tradição cristã; exemplo disso é a primeira resenha crítica do Novo Testamento realizada por Lorenzo Valla. Justamente nesse período de orientação ao campo religioso, os intelectuais ingleses estabeleceram os primeiros contatos com a Itália. John Colet, após uma estadia de dois anos na Itália, proferiu palestras sobre as Epístolas de São Paulo, em Oxford. Colet interpretou os ensinamentos de São Paulo e seu trabalho missionário tendo como balizas o cristianismo primitivo e o paganismo.

Nota-se como, inicialmente, o humanismo na Inglaterra esteve vinculado ao contexto universitário. Porém, uma vez estabelecidos os primeiros contatos, o incipiente humanismo inglês pôde extrapolar os muros das universidades, atingindo a vida social e política. Formou-se em Londres, tendo como figuras centrais Colet e Thomas More, um círculo de intelectuais voltados às preocupações sociais e políticas.

É imperativo, entretanto, estabelecer alguns limites nesse processo de assimilação. Não é possível avaliar os progressos do humanismo no Norte da Europa numa relação direta e imediata com a atividade cultural italiana. Os humanistas do Norte apenas se mostraram receptivos às ideias que, de alguma forma, encontravam ressonância em suas experiências, bem diversas das italianas. Por exemplo, duas questões de grande importância na teoria política italiana – a necessidade de se conservar a liberdade política e os perigos para a liberdade que representavam, na península, os exércitos mercenários permanentes – não tiveram a mesma relevância para os humanistas do Norte. Além disso, outros pontos foram conscientemente refutados pelos estudiosos do Norte, caso da justificação da guerra como um expediente político e da "razão de Estado", entendida enquanto possibilidade de utilizar os diversos recursos, mesmo os mais reprováveis, para se alcançar vantagens para a comunidade como um todo. Portanto, mesmo que se considere a teoria política da Renascença do Norte como extensão e consolidação de preceitos já consagrados na Itália do século XV, não se deve perder de vista que isso não significou a mera repetição mecânica e acrítica.[3]

As principais ideias do Humanismo do Norte serão objeto de uma discussão mais pormenorizada na sequência do texto, na análise da obra de Thomas More.

---

3 Essa discussão encontra-se amplamente exposta em Quentin Skinner. *As fundações do pensamento político moderno.* Trad. Laura Teixeira Motta e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1996

A Utopia de Thomas More

Thomas More deve ser localizado entre a maioria dos humanistas do Norte, na medida em que compartilha de suas premissas teóricas, de seus argumentos e questões. Ao longo da narrativa de **A Utopia** transparecem, ainda que pelo filtro da ironia, muitas das concepções defendidas pelos demais humanistas do Norte.

Pode-se observar no livro de More uma tentativa de discussão acerca do melhor estado de uma comunidade, colocando a Ilha de Utopia como o exemplo de uma República ideal. Essa discussão não é nova no pensamento político renascentista, visto que foi suscitada por uma série de filósofos políticos escolásticos na esteira da discussão de Aristóteles em "A Política".[4] De acordo com os humanistas, uma república estaria em seu melhor estado se duas asserções pudessem ser feitas: uma, era que as leis fossem justas e servissem para promover o bem comum dos cidadãos e a outra, era que os cidadãos fossem, em consequência, capazes de buscar a própria felicidade, da maneira mais adequada à natureza e dignidade do homem.[5]

Mas como garantir essas condições? A partir daí, iniciou-se um grande debate, que envolvia o papel dos homens, mais especificamente dos homens sábios, na vida política. Uma ideia muito cara aos humanistas cívicos da Itália, e que foi incorporada pelo Humanismo do Norte, era a noção de que o papel dos teóricos da política na vida do Estado relacionava-se ao Conselho de Estado; conforme nos diz Skinner, "tenderam a considerar-se, acima de tudo, conselheiros políticos – como autores de manuais e provedores de conselhos dos mais sábios a reis, príncipes e magistrados".[6] Assim, esses intelectuais lançaram-se à carreira de secretário, conselheiro ou embaixador. Associada a essa questão do serviço público, surgia o clássico debate humanista sobre as vantagens e desvantagens do *otium* e *negotium*, da vida contemplativa e da vida ativa. Inicialmente, defendia-se que o único meio para a obtenção de uma república em seu melhor estado era atribuir todos os negócios públicos a um guardião

---

4 Essa reflexão baseia-se na discussão realizada por Quentin Skinner. "Sir Thomas More's *Utopia* and the language of Renaissance humanism". In: PAGDEN, Anthony (org.) – *The Languages of political theory in early-modern Europe*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York : Cambridge University Press, Série Ideas in Context, 1987.

5 Tal assertiva está amplamente balizada pelas concepções de Aristóteles, que relacionava a natureza de uma coisa como seu estágio final. Aristóteles. *A Política*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

6 Quentin Skinner. *As fundações do pensamento político moderno.* Trad. Laura Teixeira Motta e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 235.

sensato e deixar todos os demais cidadãos livres para buscar a própria felicidade; assim, dentro de uma concepção platônica, o filósofo deveria manter distância da vida ativa, dedicando-se à contemplação e aos estudos. Tal era a posição dos mais antigos humanistas, incluindo o próprio Petrarca. Acreditava-se que a alternativa, a vida de *negotium,* vivida pelos cortesãos, funcionários públicos e conselheiros dos príncipes, era suscetível à corrupção, uma vida cheia de hipocrisia e mentiras.

Contudo, opôs-se a essa postura outra corrente que sustentava, por contraste, uma ativa cidadania no interior de um sistema republicano inteiramente participativo. Essa premissa conferiu ao Humanismo Italiano, mormente o do Quattrocento florentino, o seu caráter "cívico". Antes, a vida contemplativa assentava-se na convicção de que a verdadeira sabedoria exigia a libertação em relação às paixões. Agora, "a nova ênfase nas virtudes da vida ativa não somente constituiu um laço com o patriotismo vigoroso das comunas italianas, mas também se achava unida a uma nova psicologia: a observação e a aceitação crescentes das forças emocionais na natureza humana",[7] Com essa nova interpretação da vida ativa, o afastamento em relação aos negócios públicos era visto como uma atitude incorreta e irresponsável, que redundaria em danos à República. Essa escolha da ocupação pública era explicada pela tese de que todo conhecimento deve ter algum uso, e pela ideia de que, assim procedendo, os homens cultos estariam cumprindo um serviço público de grande importância, favorecendo a ordem da República e ajudando a preservar a melhor forma de governo.

Deve-se ressaltar que essa nova escala de valores não era uma invenção da Renascença, mas o fruto de uma apropriação das ideias e do vocabulário dos últimos grandes defensores da república romana, principalmente Cícero. Em sua obra, *De officiis*, aponta como princípio crucial que todo o elogio da virtude deriva da ação. Mesmo Aristóteles manifesta preferência pela vida ativa; defendendo a escolha pela vida virtuosa, ele vê pontos defensáveis nos dois modelos de vida, ativa e contemplativa, mas termina afirmando que "a felicidade consiste na ação" e que "a melhor vida, tanto para o Estado inteiro como para cada um em particular, é, sem dúvida, a vida ativa".[8]

É no interior desse debate que More insere uma parte muito importante de sua obra. A necessidade do envolvimento ativo dos homens cultos na vida política dos Estados transparece de modo dúbio: Rafael Hitlodeu, o narrador das grandes novidades sobre o novo mundo, tece reflexões sobre as diferentes

---

7 Hans Baron. *En busca del humanismo cívico florentino. Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno.* Trad. Miguel Abelardo Camacho Ocampo. México: Fondo de Cultura Econômica, 1993, p. 300.

8 Aristóteles. *A Política*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 63.

formas de governo, suas virtudes e defeitos, e em vista de tanta erudição, seus interlocutores, o próprio Thomas More e seu amigo Pedro Gil, instam o viajante a servir à causa pública, servindo de conselheiro ao governante; contudo, Hitlodeu, numa postura visivelmente platônica, recusa-se a tal atividade: "Presentemente sou livre, vivo como quero, e duvido que muitos dos que vestem a púrpura possam dizer o mesmo. Muita gente ambiciona os favores do trono; os reis não sentirão falta, se eu e dois ou três da minha têmpera não nos encontrarmos entre os cortesãos".[9] Apesar da insistência de seus interlocutores, Hitlodeu mantém sua posição contrária ao serviço de conselheiro, preferindo a vida contemplativa. Como então compreender essa conclusão que de certa forma vai de encontro aos preceitos humanistas? Quentin Skinner oferece uma resposta interessante, ao afirmar que se trataria de uma dupla ironia de More: se de início ele satiriza o ideal de vida ativa, por fim ele acaba endossando-a, na medida em que Hitlodeu, que no livro I recusava-se a servir de conselheiro, oferece um conselho político no livro II, quando expõe o modo de vida utopiano, descrevendo-o como admirável e digno de imitação; a outra ironia volta-se contra o próprio modo de vida de More, que, no mesmo instante em que escrevia e lançava o livro inicial, entrava para o serviço público. Além disso, pode-se enxergar nessa dupla posição de More sua crença no valor do serviço público aliado, porém, à observação de seus limites e deficiências.

Também é possível ver na obra de Thomas More um exemplar específico do gênero dos "espelhos do príncipe". Os humanistas do Norte fizeram amplo uso desse gênero, no qual a principal motivação era redigir tratados que guiassem os governantes no sentido de uma formação virtuosa e que redundasse, por sua vez, num governo virtuoso. Ampliando essa orientação, vários humanistas escreveram livros de aconselhamento dirigidos não apenas aos príncipes, mas também aos cortesãos, nobres, conselheiros e magistrados, ou ainda, obras de fundo moral que tinham por alvo toda a população. *A Utopia*, portanto, ao oferecer um exemplo de constituição virtuosa e de instituições dignas de imitação, propõe-se, ainda que de modo velado, como um tratado destinado aos dirigentes, visando o aperfeiçoamento de sua administração.

Outra grande bandeira humanista empunhada por More é a necessidade de combater as injustiças que grassam na sociedade. Ao relatar o ambiente dos conselhos, considerados locais de bajulação, interesse, vaidade e inveja, Hitlodeu narra o episódio em que falou sobre a injustiça da aplicação da pena de morte para os ladrões, pena considerada muito exagerada para o delito e que acabaria por estimular delitos mais graves. À guisa de sugestão, o narrador evoca uma pena

---

9 Thomas More. *A Utopia.* São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, volume 10, 1972, p. 169.

de trabalhos forçados, tomando o exemplo de um povo desconhecido. Outra injustiça apontada por Hitlodeu é a busca pela satisfação de interesses próprios, desfavorecendo o bem comum. A esse respeito, ele cita como os principais responsáveis pelo estado de miséria do reino (no caso, a Inglaterra) dois grupos sociais: uma nobreza ociosa e exploradora, que contribui para aumentar o desemprego e a miséria (na medida em que os nobres morrem e seus seguidores são despedidos), e uma camada de proprietários de terras (muitas vezes parte da nobreza), que por sua avareza e ambição, extinguem as culturas agrícolas para dar lugar a pastagens para alimentar criações (notadamente de carneiros), tendo como consequências a expulsão de multidões de camponeses, o êxodo rural, o aumento da pobreza e a criminalidade. Destarte, apresenta-se o que era reconhecida como a característica mais corrupta e corruptora da época: a falta de preocupação com o bem comum. A saída para todos esses problemas encontra-se, portanto, na difusão das virtudes na vida política, como mecanismo de promoção da harmonia social: "para eliminar o faccionismo, vencer as corrupções e instituir uma República bem ordenada, a chave está em efetuar o triunfo das virtudes".[10]

Dessa forma, como conselheiros, os homens cultos deveriam atuar contra os males que acometiam a sociedade, estimulando o desenvolvimento das virtudes, visto como a chave para o êxito político, e o meio para se adquirir as tais virtudes era por intermédio de uma educação fundamentada nos estudos humanísticos. Pretendia-se, assim, não tanto uma reforma das instituições, mas uma mudança de coração. A prática das virtudes era aconselhada para os dirigentes da classe dominante e, de acordo com os humanistas mais radicais, para toda a população, como condição para uma República ordenada. A busca da virtude se justificaria como um ato cristão: abraçando as virtudes, o príncipe e o povo estariam no caminho para a constituição de um modo de vida cristão, o que contribuiria para o fundamento de uma perfeita República. Os que defendiam tal proposta foram logo denominados humanistas cristãos, e entre eles estavam Erasmo, John Colet e More. Definia-se como verdadeiro cristão aquele que sabia utilizar a razão dada por Deus, a fim de distinguir o bem do mal, e que se esforçava ao máximo para evitar o mal e praticar o bem. Segundo Erasmo, para ser um bom cristão não era necessário ser batizado ou frequentar a Igreja, mas abraçar Cristo em seu coração. Tendo isso em mente, uma das questões mais controversas na obra de More era o fato de ele ter acentuado as grandes qualidades dos habitantes de Utopia ao mesmo tempo em que destacava o fato de não conhecerem o cristianismo. More elogia o fato de os utopianos terem criado uma sociedade virtuosa e nisso consiste a verdadeira santidade. Bem mais

---

10 Quentin Skinner. *As fundações do pensamento político moderno.* Trad. Laura Teixeira Motta e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 254.

que os europeus cristãos de nome, os habitantes pagãos de Utopia conseguiram constituir uma república virtuosa, portanto verdadeiramente cristã.

Todas essas ideias encontram-se no livro I d´*A utopia*. A partir do livro II, Hitlodeu passa a relatar tudo o que viu na Ilha de Utopia, seu povo, sua geografia, suas instituições, sua organização política etc. Perpassa toda a narrativa uma espécie de elogio à organização e racionalização das instituições utopianas, criadas para garantir a harmonia e a ordem (dois ideais humanistas). Num tipo de crítica à nobreza, o livro II nos apresenta o desprezo dos utopianos pelas honrarias dadas a essa classe, pela caça (uma prática reconhecidamente nobre), pelas riquezas etc. Numa oposição ao sistema político europeu, em Utopia muitas das instâncias decisivas cabe ao sufrágio secreto (só não fica muito claro se se trata de sufrágio universal). O trabalho agrícola é de responsabilidade de todos, observando-se um modelo de revezamento de trabalhadores no campo, aliado a um ofício específico que cada habitante adotará; a par do trabalho manual, todos os habitantes têm a oportunidade de se exercitar no campo intelectual, por meio de estudos regulares e cursos públicos. A jornada de trabalho é racionalmente dividida de forma a alternar as horas de trabalho, as refeições e os momentos de descanso e cultivo intelectual.

No tocante à religião, afirma-se no livro II que Utopia não conhecia o cristianismo, mas uma variedade de crenças. O curioso é que não havia, segundo Hitlodeu, um choque entre as diversas tendências: era proibido prejudicar uma pessoa por sua religião. Estava em vigor a liberdade de religião e era totalmente condenada a imposição pela violência e a destruição da religião contrária. Os utopianos acreditavam que a rivalidade religiosa contribuía para a divisão interna, o que ia de encontro com os ideais de unidade e harmonia. Curiosamente, a despeito dessa afirmação da tolerância religiosa, More não reconheceu a Reforma protestante; chegou, inclusive, a defender a erradicação das heresias, como medida necessária para preservar a paz e a segurança do Estado. Geralmente justifica-se tal conduta pelo fato de ter escrito **A Utopia** sob influência do espírito erasmiano.

Se em Utopia a liberdade de consciência era defendida, reprovava-se, entretanto, a ausência de qualquer crença: a quase totalidade dos utopianos acreditava numa vida futura, e desprezava os indivíduos que só acreditassem na matéria; destarte, não se tolerava o ateísmo. Há que se fazer uma ressalva: se a comunidade de Utopia era tão perfeita e representava o modelo ideal de sociedade e organização, por que esperar por uma nova existência, por que acreditar "numa vida futura, onde castigos são preparados para os crimes e recompensas para as virtudes?"[11] Parece um contrassenso uma esperança em algo melhor.

---

11 Thomas More. *A Utopia.* São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, volume 10, 1972, p. 296.

Até aqui, vê-se como Thomas More, de certa forma, mantém-se fiel a alguns dos preceitos humanistas. Entretanto, como já foi salientado, o Humanismo do Norte não foi apenas uma cópia do Humanismo cívico italiano, e os humanistas do Norte (More entre eles), buscaram realizar uma crítica dos temas humanistas precedentes. Conforme já foi mencionado, os humanistas do Norte destoam dos humanistas cívicos no que concerne à guerra: para estes, ela era aceitável como um mecanismo político auxiliar, e a força e a violência eram tidas como inerentes ao ofício do homem de Estado. Em Thomas More, a guerra ganha um forte opositor; na descrição da Ilha da Utopia, Hitlodeu informa que os utopianos praticavam sim a guerra, inclusive com a participação de mulheres, mas se tratava ou de uma guerra defensiva, ou de uma guerra para auxiliar seus adversários, ou de uma guerra para libertar um povo oprimido da escravidão e do jugo de um tirano, tendo como meta última o "bem da humanidade". Entretanto, os utopianos não sentem orgulho em vencer uma guerra por meio da força bruta, "(...) nada existe de tão vergonhoso na Utopia como procurar a glória nos campos de batalha",[12] mas veem muito maior proveito em vencer uma disputa por meio da habilidade e do engenho. Ademais, o governo de Utopia fazia o máximo para evitar mandar seus compatriotas para os combates, preferindo contratar mercenários. Isso sem dúvida contrariava os humanistas cívicos, que não viam com bons olhos, e até censuravam, a contratação de tropas pagas.

Thomas More, um intelectual do século XVI

Até aqui, temos situado Thomas More como um dos representantes do humanismo do Norte, inclusive em sua crítica ao humanismo cívico. Mas Skinner levanta uma questão que põe em evidência, segundo ele, a grande originalidade de More. Para além de uma contribuição ao programa humanista, *A Utopia* consiste na maior contribuição da Renascença do Norte à teoria política e na maior das críticas ao Humanismo, escrito por um humanista. Essa crítica tem como ponto de partida o ponto mais controverso do livro de More: a descrição e o elogio, por parte de Hitlodeu, de um modo de vida comunal, de uma sociedade sem hierarquias e sem sinal de troca mercantil com mediação monetária. De fato, segundo a narração de Rafael Hitlodeu, em Utopia os bens são repartidos por todas as classes, os méritos são recompensados e a riqueza nacional é igualmente distribuída. De acordo com Hitlodeu, é impossível a justiça e a prosperidade social num lugar em que a propriedade é um direito individual, onde todas as coisas se medem pelo dinheiro; a liberdade não pode florescer onde a igualdade

---

12 Idem, ib. p. 279.

não sobrevive. Por isso, em Utopia o dinheiro não tem valor algum, a não ser no trato com outros países, e as pedras e metais preciosos são desprezados como objetos de escravos e crianças. Destarte, Hitlodeu critica uma sociedade injusta e exploradora, cujas injustiça e exploração se assentam sobre as leis. More, de acordo com Skinner, afirma o lugar-comum de que a virtude constitui a única forma de nobreza; entretanto More conclui que em seu tempo a nobreza se mede pela riqueza e posição social. Sua crítica se dirige unicamente àqueles que se consideram superiores por seus bens e posição, e dessa forma se opõe a eles afirmando a virtude como depositária da nobreza. Esse ataque à aristocracia hereditária reflete o questionamento de More à filosofia social de seus amigos humanistas: a maior parte destes afirmava que a virtude deve ser considerada a verdadeira nobreza; entretanto, defendiam que as virtudes normalmente apareciam entre os membros da classe dominante, ressalva que enfraquecia uma tese que, a princípio, era radical. Afirmavam, assim, a compatibilidade entre uma república virtuosa e a existência de hierarquias, precedência e posições. Opondo-se a essa assertiva, More reiterava que para a instituição de uma república virtuosa fazia-se necessária a supressão da estrutura social hierarquizada. Assim, More afirma que os utopianos, ao colocarem em prática esse princípio igualitário, puderam instituir uma forma de governo virtuosa.

More apresenta como causa da hierarquização a desigual distribuição do dinheiro e da propriedade privada, o que permite que poucos possam exercer seu domínio sobre muitos. Tendo isso em vista, a solução seria a abolição do dinheiro e da propriedade privada. Ao propor isso, More estaria, segundo Skinner, levando as conclusões humanistas já explicitadas a novos patamares teóricos, o que significaria um avanço. Skinner nos diz que "(...) More na verdade acusa os humanistas seus contemporâneos de não conseguir identificar as consequências dos argumentos que eles próprios haviam formulado (...) estava se tornando um lugar-comum apontar o abuso da propriedade privada como principal causa dos problemas sociais e econômicos predominantes da época (...). Mas More foi o único a levar esse raciocínio a sua conclusão integralmente platônica (...)".[13] De acordo com More, os utopianos já adotaram essa solução, e dessa forma aboliram as hierarquias sociais e estabeleceram uma república virtuosa e harmônica.

Mas é aqui que as ideias devem ser relativizadas. Sem dúvida, More representou uma singularidade com suas conclusões acerca da supressão da propriedade e do dinheiro. Entretanto, já se observou que a Ilha de Utopia apresenta um traço que depõe contra sua perfeição: a aspiração por outra

---

13 Quentin Skinner. *As fundações do pensamento político moderno.* Trad. Laura Teixeira Motta e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 279.

existência pós-morte. Mas outros elementos servem a uma limitação desse ideal de república. A começar pela guerra, que apesar de malvista pelos utopianos, é praticada. Hitlodeu fala em exercícios militares, em confecção de armas, em táticas de emboscada e retirada, em estratégias de combate etc. Evidencia-se, com isso, uma espécie de arte militar e mesmo uma economia da guerra, se se considera a acumulação de dividendos visando uma guerra futura. A própria ideia de guerra futura coloca a guerra num campo de possibilidades, como algo passível de ocorrer. Pode-se afirmar que se trata de uma guerra defensiva, muitas vezes evitada e praticada como último recurso, mas não se pode negar que a guerra, mesmo execrada, redunda em benefícios para Utopia, como lucros monetários e territórios.

Outro ponto que merece uma avaliação é a inexistência de hierarquias e a igualdade e liberdade que caracterizam a Utopia. Ao relatar o regime de trabalho dos utopianos, Hitlodeu lembra que poucos estão isentos por lei do trabalho (uma vez que todos estão, por lei, obrigados a uma carga diária de trabalho): alguns magistrados e jovens destinados às ciências e às artes; tais magistrados e jovens constituem a classe dos letrados, que se opõe (enquanto atividade) à classe dos operários. Nota-se, aqui, uma contradição: a despeito da igualdade, opõe-se duas classes a partir de suas atividades; e só da classe dos letrados se escolhem os embaixadores, os padres, os magistrados e os príncipes, enquanto que o restante da população exerce profissões úteis. Temos, aparentemente, a reprodução de uma desigualdade social. Ademais, há a possibilidade de uma ascensão social. More, por meio de Hitlodeu, afirma: "Se um desses eleitos [os que se dedicam às ciências e às artes] ilude a esperança pública, é transferido para a classe dos operários. Se, ao contrário, e o caso é frequente, um operário consegue adquirir uma instrução suficiente consagrando suas horas de lazer aos estudos intelectuais, fica isento do trabalho mecânico e sobe à classe dos letrados".[14] Mas o que deve ser ressaltado é que as distinções, nesse caso, são admitidas, na medida em que decorrem do mérito, não do poder econômico ou de uma preeminência nobiliárquica. Outro ponto é a questão da existência de escravos. Segundo Hitlodeu, a escravidão configura-se como uma pena ordinária para vários delitos, além de ser uma punição mais vantajosa para o Estado do que a morte. Mas isso contraria totalmente a ideia da Utopia como o lugar da ausência de hierarquias e gradações sociais. Assim, temos outra divisão, agora conforme o estatuto jurídico. Mas também convém lembrar que essa crítica soa anacrônica, uma vez que ela reflete um padrão moral que condena a escravidão como desumana, e que só surge a partir do século XIX, no bojo

14 Thomas More. *A Utopia.* São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, volume 10, 1972, p. 229.

de uma mentalidade burguesa em plena transformação, rumo a uma sociedade industrial. No século XVI, a escravidão não se coloca como uma questão moral, não é um dilema. Para More, a escravidão não parece ser um problema, desde que os escravos sejam tratados com humanidade.

Todos esses desvios comprovam uma coisa muito curiosa sobre a obra de More. Pode-se enxergar em *A Utopia* um tipo de retrato em negativo da Europa: em Utopia, ao contrário da Europa, observam-se processos de votação para cargos importantes, a distribuição dos bens e riquezas, certo repúdio à guerra, a incorruptibilidade dos magistrados, uma grande virtude entre os padres, a própria impossibilidade de disputas sociais (na medida em que todos vivem em harmonia, sem conflitos políticos, sociais ou religiosos) etc. Poder-se-ia crer numa extrema oposição entre as duas realidades, mas o que ocorre é que, por meio desse jogo de contrastes, acaba-se reforçando uma ligação entre essas duas partes, revelando uma profunda imbricação de Thomas More com seu tempo. Essa premissa já se observa na própria caracterização do narrador, quando Pedro Gil, ao apresentar Rafael Hitlodeu a Thomas More, descreve-o assim: "Rafael Hitlodeu conhece bastante bem o latim e domina o grego com perfeição. O estudo da filosofia, ao qual se devotou exclusivamente, fê-lo cultivar a língua de Atenas de preferência à de Roma. (...) Portugal é o seu país. Jovem ainda, abandonou seu cabedal aos irmãos; e, devorado pela paixão de correr mundo, amarrou-se à pessoa e à fortuna de Américo Vespúcio. Não deixou por um só instante este grande navegador, durante as três das quatro últimas viagens (...)".[15] Utiliza-se aqui dois arquétipos básicos do homem quinhentista: o navegador (e não à toa é português) e o humanista, unindo-se o conhecimento teórico ao conhecimento prático. Busca-se conferir a Hitlodeu certa autoridade, na medida em que, sendo navegador, possui conhecimento "empírico" das coisas que relata, e sendo filósofo, possui a arguição necessária para fazer juízo de suas ideias. Além disso, na medida em que More insere em sua obra o movimento de expansão do capitalismo comercial por meio das navegações, ele acaba por mencionar a América. Ivan Lins, em um pequeno livro sobre a principal obra de Thomas More, não hesita em associar a Ilha de Utopia ao Novo Mundo: "Consta ela [A Utopia] de dois livros. O primeiro é consagrado às imperfeições da humanidade antiga, e o segundo, às virtudes da que surgia. Era esta simbolizada no jovem continente americano, e aquela na velha Europa".[16] Apesar de parecer mais acertado ver na Ilha de Utopia, um projeto de Europa livre da corrupção, é provável que o surgimento de um Novo Mundo tenha servido de estímulo na composição da obra.

---

15 Idem, ib. p. 165.

16 Ivan Lins. *Tomás Morus e A Utopia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1969, p. 48.

Vários outros elementos contribuem para reforçar essa vinculação de More e sua obra com o seu tempo: More começa seu livro relatando uma reunião de diplomatas, para tratar de uma querela envolvendo Inglaterra e Espanha, o que fornece um pano de fundo para a narração, inserindo-a num contexto de disputa entre os Estados europeus pela hegemonia do continente; essa reunião se dá em Antuérpia, naquele momento um dos grandes centros de distribuição de produtos da economia-mundo europeia (tomando de empréstimo a expressão braudeliana); em dado momento da narrativa, no livro I, More (por intermédio de Hitlodeu) realiza uma impressionante exposição da política externa francesa, enfatizando as políticas de alianças, as propostas de intervenção bélica visando anexações etc.; ao tratar da expulsão dos camponeses por meio da criação de pastos para os carneiros, More está criticando a política de cercamentos que se realizou na Inglaterra; descrevendo um corpo "eclesiástico" utopiano pouco numeroso, venerado por sua virtude, escolhido por votação, cujo poder se limita a velar pelas coisas divinas, pela religião e pelos costumes (portanto, destituídos de poderes temporais), More critica o corpo eclesiástico europeu corrompido, mais afeito a privilégios e desejoso de participação no poder político; ao colocar o ateísmo como algo inadmissível em Utopia, More reflete seu tempo, profundamente marcado por disputas religiosas, onde não era possível não tomar partido. Desse modo, não deixa de ser coerente afirmar que More realiza uma forma de crônica de seu tempo.

Mas é principalmente nas contradições de More, expostas acima, que se enxergam os pontos de contato do autor com sua realidade histórica, a qual invade, por meio de brechas, a sua narrativa. Ao afirmar que os utopianos faziam a guerra, a despeito de sua ojeriza, More não escapa de um *ethos* guerreiro e competitivo que caracteriza a Europa do século XVI; verificando-se a persistência de diferenças sociais em Utopia (representadas pela escravidão e pelos grupos de "operários" e de letrados), More, talvez inconscientemente, reafirma uma sociedade europeia estamental e desigual, apesar de criticar firmemente essa configuração social.

Por fim, a par dessa estreita vinculação de More com sua realidade, e de seu comprometimento com as premissas teóricas do humanismo do Norte, é possível vislumbrar reminiscências de um modo de pensamento medieval. Dois pontos permitem fazer essa afirmação: em primeiro lugar, Rafael, em sua narrativa, defende a figura do príncipe como elemento que garantiria a paz, a riqueza, a felicidade e a prosperidade a seus súditos, como "um pastor fiel" que "deve dedicar-se a seu rebanho, e conduzi-lo às pastagens mais férteis."[17] Assim, o príncipe exerceria uma função quase sacerdotal, o que se aproxima

---

17 Thomas More. *A Utopia.* São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, volume 10, 1972, p. 197.

da concepção do soberano como sacerdote secular, presente na Alta Idade Média (cuja expressão máxima foi Carlos Magno). Em segundo lugar, a própria configuração da Ilha de Utopia como uma ilha dos afortunados, ou um paraíso na terra, condiz muito com sistemas mentais do período medieval, e se assemelha com o mito medieval do Reino de Preste João.

Ao fim da narrativa, Thomas More deixa claro que não concorda com muitas das coisas ditas por Rafael Hitlodeu, principalmente no que diz respeito à vida comunal e à ausência de dinheiro. Contudo, ele deseja ver estabelecidas na Europa muitas das leis e ideias utopianas. Skinner, a esse respeito, afirma: "a questão que aqui surge é se de nós se pretende que simpatizemos com a figura de More quando ela discorda de Hitlodeu, ou com Hitlodeu quando louva sem restrições o modo utopiano de vida, ou, ainda, que consideremos que a discussão por eles travada não pode ter nenhuma resolução clara e nítida".[18] Mas essa oposição entre More e Hitlodeu é apenas aparente, podendo ser vista como um subterfúgio para expressar suas opiniões sem recear qualquer censura. Efetivamente, More se coloca amplamente a favor do fim da propriedade e do dinheiro (conforme já foi mencionado), e Hitlodeu agiria como seu alter ego. O que está em jogo é a possibilidade dessa resolução. Thomas More, tendo em consideração a imersão de sua obra nas questões de seu tempo presente e também as permanências de certas concepções pretéritas, mostra-se cético e até mesmo amargurado com relação a essa possibilidade, colocando-a mais como aspiração do que como esperança.

Referências bibliográficas.

ARISTÓTELES – *A Política*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

BARON, Hans – *En busca del humanismo cívico florentino. Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno.* Trad. Miguel Abelardo Camacho Ocampo. México: Fondo de Cultura Econômica, 1993.

KRISTELLER, Paul – *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1995.

---

18 Quentin Skinner. *As fundações do pensamento político moderno.* Trad. Laura Teixeira Motta e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 275.

LINS, Ivan – *Tomás Morus e A Utopia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1969.

MORE, Thomas – *A Utopia*. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, volume 10, 1972.

SKINNER, Quentin – *As fundações do pensamento político moderno*. Trad. Laura Teixeira Motta e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

______________. "Sir Thomas More's *Utopia* and the language of Renaissance humanism". In: PAGDEN, Anthony (org.) – *The Languages of political theory in early-modern Europe*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York : Cambridge University Press, Série Ideas in Context, 1987.

Adriano Saturnino dos Santos é graduando em História pela USP.
E-mail: adriano_sasan@yahoo.com.br

Jaime I, a Conspiração da Pólvora e o Pensamento Político Moderno

Pedro Henrique R. de O. Issa

Resumo:

A célebre cantilena inglesa que versa sobre o 5 de novembro acusa um episódio novelesco da história da Inglaterra. A vilania nacional de Guy Fawkes foi consagrada pela malograda empresa de explodir o Parlamento inglês em 1605, conluio este que serviu de pretexto para a demonização radical dos católicos no país. A empreitada foi chamada de Conspiração da Pólvora, e sua implicação direta foi o Juramento de Fidelidade de Jaime I, que exigia que se prestasse obediência ao rei. Advém um debate questionando até que ponto o texto não induzia a uma ab-rogação da fé católica e adesão ao anglicanismo, controvérsia que deixaria seu legado para o pensamento político moderno.

Palavras-chave: *Estado moderno, Jaime I, Jesuítas, Pensamento Político, Conspiração da Pólvora*

I. A ascensão de Jaime I

> "Vedes, portanto, essa coroa não deve tombar por terra por falta de cabeças que reivindicam usá-la, mas na cabeça de quem cairá é por muitos tido como incerto."
> Thomas Wilson, *O Estado da Inglaterra, 1600*

Já desde Henrique VIII a Inglaterra padecia de crises sucessórias, e Elizabeth I encerraria o ciclo de incertezas com o epíteto de *rainha virgem,* porque sem herdeiros.[1] Quando da morte da rainha, em 1603, Robert Cecil, ministro dos últimos suspiros de Elizabeth e futuro Conde de Salisbury, em notáveis esforços arquitetou a ascensão do então Jaime VI da Escócia, que viria a ser também Jaime I da Inglaterra.

Esse ato contou com coadjuvantes de relevo: Robert Persons, mais tarde inimigo encarniçado da coroa, fora um líder jesuíta inglês que compôs o *Livro da Sucessão*, no qual, em 1595, indicava Jaime VI como a melhor opção de monarca para os católicos do reino.[2] O livro reflete os frutos de uma campanha sagazmente articulada por Jaime, uma política de aproximação velada dos católicos que manteve sempre o cuidado calculista de evitar as promessas.[3] Isso deu margem para críticas católicas recentes, que condenam odiosamente a "semi-hipocrisia" do *flirt* inicial que Jaime encenara.[4]

Talvez hipocrisia seja um termo impactante e parcial para uma aposta estratégica, na qual Jaime conscientemente investiu em seu "consorte católico".[5] Jaime era filho de Maria Stuart, portanto, católico batizado. Em meio aos conflitos escoceses, Jaime foi diversas vezes sequestrado e ameaçado de morte, o que lhe rendeu honesto ódio pela Kirk, a igreja escocesa, e pelos puritanos, notadamente George Buchanan, seu mentor. Assim, Jaime contava já com um ventre católico mártir combalido sobre o cadafalso de Elizabeth e uma predisposição a vingar-se das heresias protestantes. Finalmente, sua esposa Anne, da Dinamarca, era a cereja do bolo. Converte-se ela ao catolicismo por volta de 1600, e já em 1601 envia uma carta ao então papa Paulo V, dizendo que "pela graça do Espírito Santo, *nós* estamos voltando novamente à vida, das trevas da

---

1 Antonia Fraser. *A Conspiração da Pólvora*. São Paulo: Record, 2000, pp.37-52.

2 *Idem,* p.41.

3 James Brodrick. *Robert Bellarmine: Saint and Scholar.* Westminster: The Newman Press, 1961, p. 264; Fraser, *op. cit.,* pp. 27-33.

4 Vidal Abril. "Juramento de Fidelidad y Derechos Humanos", in: Luciano Pereña (dir). *Consciencia y Politica,* vol.2. Madrid: CSIC, 1978.

5 Albert J. Loomie. "King James I's Catholic Consort", in: *The Huntington Library Quarterly*, vol. 34, n. 4 (Ago. 1971), pp. 303-316.

heresia à luz da verdade Católica...", e solicitando ajuda "para que este Reino, recuperando-se das desgraçadas calamidades de nosso tempo, possa felizmente retornar àquela fé cujo nenhum de nossos ancestrais até agora renunciou", e encerra predispondo a si e a Jaime ao martírio católico, se necessário.[6] Sua atuação foi crucial na ascensão de Jaime, um rei que paulatinamente frustraria as expectativas dos padres católicos no país.

II. A Conspiração da Pólvora

> "Cavalheiros, vamos ficar falando sempre, sem jamais fazer nada?"
> Thomas Percy, C*onspirador*

A legislação elisabetana contra *recusantes*, católicos que não se conformavam ao anglicanismo, garantia seu êxito ao ser necessariamente cruel. Com fortes pressões, o Parlamento inglês revalida as leis anticatólicas da rainha logo no primeiro ano dos Stuart, o que prontamente colocou os fiéis romanistas em estado de alerta. Um ano depois, 1604, um surto profundamente mal explicado pela historiografia leva Jaime a se pronunciar contra a "Igreja papista", exige o exílio de todos os padres e jesuítas e reforça as multas contra os não-conformistas.[7] Jaime chega a criar um Conselho com o objetivo pouco hospitaleiro de exterminar os jesuítas e seculares do reino,[8] e foi este o momento em que "destroçaram todas as esperanças sobre as quais os católicos haviam construído seu bem-estar",[9] palavras do padre Gerard.

Neste ínterim teve início a mobilização, e em maio ocorrera já a primeira reunião dos conspiradores. Tom Wintour havia prestado sinceros serviços na chamada "Traição Espanhola", entre 1601-1603, e agora estava de prontidão para mais uma honraria. Os irmãos John e Christopher Wright haviam conhecido Guy Fawkes na escola Saint Peter, em York, um reduto conformista de fachada e verdadeiro ponto de encontro de educação católica e missas escusas.[10] Robert Catesby também se fez presente, sendo ele a verdadeira cabeça do plano e chefe da logística conspiratória.[11] A importância da reunião debutante é que ela se deu

---

6 Brodrick, *op. cit.*, pp. 290-291.

7 Luciano Pereña. "Perspectiva historica" in: *Consciencia y Politica*, pp. 63-67; Fraser, *op. cit.*, p. 119; Pierre Mesnard. *L'essor de la philosophie politique au XVIe. siècle.* Paris : J. Vrin, 1951, p .639.

8 Fraser, *op. cit.*, p. 136.

9 *Idem*, p. 123.

10 *Idem*, pp. 104-105.

11 *Idem*, p. 124.

sob o signo do catolicismo: não só os motivos eram evidentemente a frustração com a política do rei, situação que exigia "um remédio muito lancinante", como também o padre Gerard havia celebrado ingenuamente uma missa e abençoado aqueles homens.[12] O padre não desconfiava nem fora informado do plano regicida, e sua bênção católica ao plano de ocisão lhe valeria sua vida e uma magistral propaganda anticatólica.

Robert Cecil, vulgo *Little Beagle* do rei, dada a sua idoneidade em farejar maquinações contra o Estado, havia já realizado seu ofício e se informado suficientemente acerca da conspiração.[13] Mas Cecil teria aguardado pacientemente, até que, na madrugada de 5 de novembro de 1605, organizou a vasculha dos porões do Parlamento, encontrando um vulto posto em guarda ante um quarto forrado de barris de pólvora. Assim é que Guy Fawkes seria imortalizado como *O Grande Conspirador*. O afã pirotécnico fora frustrado, alguns dos conspiradores foram mortos em batalha e os jesuítas suspeitos de cumplicidade foram executados, com destaque para Henry Garnet, superior da província. As comemorações de vida longa ao rei foram generosas, e o povo celebrava acendendo fogueiras pela rua e cantando:

> *Remember, remember, the 5th of November,*
> *Gunpowder, treason and plot.*
> *I see no reason why gunpowder, treason*
> *Should ever be forgot.*[14]

E, de fato, jamais foi esquecido. Estabeleceu-se uma tradição que até hoje persiste: todas as madrugadas que precedem a abertura do Parlamento inglês são vítimas de uma varredura que apura as condições dos porões do prédio em busca de eventuais atentados.

---

12 *Idem,* p. 134.

13 Brodrick, *op. cit.,* p .270.

14 *Lembrem-se, lembrem-se do 5 de novembro,*

Pólvora, traição e conspiração.

Não vejo motivos para que pólvora, traição

Devam jamais ser esquecidos

III. O Juramento de Fidelidade (Oath of Allegiance)

"Há um veneno secreto na sequela..."

Roger Cadwallador, *padre executado*

A relação entre a Conspiração da Pólvora e os padres católicos foi exaustivamente explorada. S*ir* Edward Coke, promotor geral do Estado, apostou na doutrina da "ambiguidade" ou "dissimulação honesta" que endossavam os jesuítas. Ao passo que na lei inglesa a omissão de uma traição de Estado era punível com pena capital, o nicodemismo jesuíta possibilitava tal postura sem prejuízo à consciência do católico, licitando a mentira sempre com fins espirituais.[15] Coke diria acerca da Conspiração da Pólvora: "Eu a chamarei de *Traição dos Jesuítas*, como pertencente a eles", e Cecil observara que o processo de Garnet, líder jesuíta, "era uma questão menor", sendo o realmente importante "provar a todo o mundo" que os jesuítas, por sua pérfida disposição e vivaz sanguinolência, "deviam ser exterminados".[16]

Já na abertura do Parlamento, em 1605, passaram-se duas *bills* que logo virariam leis: na primeira delas, "An Act for the better discovering and repression of Popish Recusants", vinha encravado o chamado *Oath of Allegiance*,[17] o qual requeria do súdito o reconhecimento de que a) Jaime era rei legítimo e supremo senhor do reino, b) nem o papa nem a igreja romana teriam quaisquer poderes de depor o rei de seu trono, por mais que ele fosse excomungado, c) que todos os súditos que soubessem de qualquer conspiração contra o monarca tinham obrigação de delatá-la, d) que se rejeitava "com horror" a doutrina do *tiranicídio*, e que e) não se reconhecia nem ao papa nem a ninguém o direito de dispensar os súditos do juramento de fidelidade.[18]

O Juramento exige que o súdito abomine, deteste e abjure "como ímpia e *herética* esta maldita Doutrina e Posição, Que Príncipes que sejam excomungados ou privados pelo papa podem ser depostos ou *assassinados* por seus Súditos ou qualquer outro".[19] Do ponto de vista católico, o papa, detendo ainda a supremacia espiritual do mundo, teria apanágio em definir o que era *herético*

---

15 Brodrick, *op. cit.,* p. 296.

16 *Idem,* p.289.

17 W. B. Patterson. *King James VI and I and the reunion of Christendom*. New York: Cambridge University Press, 1997, p.77. Brodrick, *op. cit.*, p. 269.

18 Mesnard, *op. cit.,* p. 640; Pereña, *op. cit.,* p. 18; M.C. Questier. "Loyalty, Religion and State Power in Early Modern England: English Romanism and the Jacobean Oath of Allegiance", in: *The Historical Journal,* vol. 40, n. 2 (Jun, 1997), p. 312.

19 "An Act for the better discovering and repression of Popish Recusants", in: Pereña, *op. cit., vol. 2,* pp.263-267.

ou ortodoxo.[20] A afirmação contida no Juramento incumbe essa prerrogativa a Jaime, o que naturalmente significava prejuízo da jurisdição papal. É este o ponto central que glosariam os defensores de Roma e do qual se defenderiam os partidários londrinos, que, por sua vez, reiterariam que com esse Juramento não se negava *diretamente* as competências papais na esfera espiritual, como havia se dado efetivamente com o "Juramento de Supremacia" da rainha Elizabeth.

A defesa repetitiva de Jaime é que seu juramento serviria "somente para fazer uma verdadeira distinção entre papistas de quieta disposição, e em todas outras coisas bons súditos, e tais outros papistas que em seus corações mantiveram as semelhantes violentas e sanguinárias máximas que os traidores da pólvora...".[21] Essa é a posição que W.B. Patterson secundou recentemente, esboçando um rei que mantinha em seu horizonte a reunião da Cristandade após o cisma protestante. Sua base argumentativa é que o juramento não negava autoridade espiritual *diretamente* nem contrariava a prerrogativa papal da excomunhão, mas visava apenas neutralizar os efeitos políticos de tais expedientes, quais sejam, a deposição e o tiranicídio.[22] Harro Höpfl parece compartilhar dessa opinião de forma bastante sutil, ao afirmar que "o próprio Jaime não era por disposição um perseguidor".[23]

Em um revisionismo com pretensões de findar a discussão, M.C. Questier insurge em oposição, argumentando respeitavelmente que o juramento foi a "medida mais letal" contra os católicos que já se fez valer na Inglaterra.[24] Seu primeiro ponto é que as exigências do juramento encravavam de tal forma política e religião que não se podia jurar o estritamente político, sendo, portanto, o discurso de Jaime demagógico e "o contexto da 'lealdade' enganador". Segue afirmando que o Juramento seria propositadamente obscuro, e que nas trevas em que se perderia o súdito é que sua eficácia operaria: acompanhando a documentação, Questier constata um aumento significativo de *conformidade* religiosa. Trata-se, portanto, de uma nebulosidade premeditada no fito de induzir ao juramento pela incerteza, e sua consequência seria a conversão de católicos à religião do Estado.[25] O corolário do Juramento seria, assim, o conformismo.

---

20 Brodrick, *op. cit.*, p. 271.

21 *Idem*, p. 350; *Apud* W.K. Jordan. *The Development of Religious Toleration in England*. Harvard University Press, 1965, p. 82.

22 Patterson, *op. cit.*, pp. 79-92.

23 Harro Höpfl. *Jesuit Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 325.

24 Questier, *op. cit.*, pp. 313-14.

25 *Idem*, pp. 319-327. Brodrick parece concordar quando fala em uma "pretendida ambiguidade" do juramento, p. 354.

A segunda via que Questier explora é um suposto maquiavelismo de Jaime e sua corte, que haveriam pesado cuidadosamente as sílabas do Juramento para que a dúvida acerca de sua licitude lograsse acirrar as fraturas já latentes no clero católico inglês, ou seja, os conflitos entre apelantes e jesuítas, seculares e regulares.[26] A celeuma que se produziu no país de fato procede,[27] e tem seu maior exemplo no *Caso Blackwell*, bem exposto e instrumentalizado pela cúria marqueteira dos Stuart.[28]

A contraposição nodal é que Patterson enxerga as decorrências do Juramento como um fenômeno fora do escopo de Jaime, que almejaria na verdade o contrário, assegurar a tolerância e garantir a reunião dos cristãos. Já Questier aposta na maldade inerente à realeza do século XVII, defendendo que "o regime decidiu retaliar após a Conspiração da Pólvora". Embora não documente historicamente as *intenções* do Juramento, tudo aponta para que Questier leve a palma.

IV. O Debate marginal e a Controvérsia oficial

> "Quantos tenham dotes para escrever, escrevam neste tempo mais que nunca sobre esta controvérsia de gravíssimas consequências, que tantas tempestades tem levantado na Inglaterra"
> Martin Becanus, *jesuíta*

Foram ao todo mais de 40 eruditos mobilizados por toda a Europa, incluindo o poeta John Donne.[29] A palpitaria acerca do poder real e do poder papal estava na ordem do dia, e muitos letrados erguiam a pena para opinar acerca da grande controvérsia sobre o Juramento. "Uma tal batalha de livros como o mundo jamais viu",[30] "uma vasta energia intelectual",[31] atesta a historiografia. Em geral, assistiu-se a uma panfletaria de rarefeita disposição científica,[32] mas

---

26 Questier, *op. cit.,* pp. 315-18.

27 Pereña, *op. cit.,* p .23; Brodrick, *op. cit.*, p. 270.

28 George Blackwell (1545-1613) foi o arcebispo inglês que se pôs a favor do Juramento, acreditando em seu caráter exclusivamente político. Brodrick, p. 276; Patterson, pp. 83-84; Fraser, p. 223.

29 O melhor cômputo encontra-se em Patterson, pp. 102-106, mas ainda incompleto. Ver também Höpfl, pp. 321-328 e Carlos Baciero, "Polêmica entre Jacobo I de Inglaterra y Roberto Bellarmino", in: Pereña, *op. cit.*, esp. pp.344-349.

30 Patterson, *op. cit.,* p. 100.

31 Burgess, *op. cit.,* p. 846.

32 Por essa ocasião, Jaime chegou mesmo a intentar a criação do Chelsea College, uma faculdade destinada a formar controversistas, mas a tentativa fracassou. Patterson, *op .cit.,* p. 106.

houve também o embate "oficial", travado diretamente pelas partes litigantes. A reação católica imediata ao Juramento foi o Breve Papal de 10 de outubro de 1606, onde Paulo V proibia os fiéis ingleses de "ir às igrejas dos Heréticos, ou escutar seus Sermões, ou se comunicar com eles em seus ritos" e vetava, sobretudo, que pudessem "atar-se pelo Juramento".[33] O rei então compõe seu *Triplici Nodo, Triplex Cuneus*, obra que se consagrou com a variante de seu título: *[or] An Apologie for the Oath of Allegiance,* onde Jaime desfiava sua teoria do *direito divino dos reis* já exposta em seus outros escritos. Serviu de alívio imediato às consciências católicas,[34] mas logo foi arrebatado pela resposta de Bellarmino, sua *Responsio Matthaei Torti...,*[35] onde denunciou ingênua e marginalmente o "consorte católico" de Jaime. Este, sumamente constrangido, prontamente recolheu todas as edições da *Apologie* para modificação, e a relançou em 6 de fevereiro de 1609 com uma *Premonition*, um preâmbulo dedicado a todos os príncipes cristãos onde se empenha em demonstrar que o papa é asseguradamente o aguardado anticristo.[36] Finalmente, Bellarmino lhe retruca com outra *Apologia*, onde deixa clara sua posição de que lhe ficava "a impressão de que [Jaime] não entendeu *nem o juramento* nem os Breves nem a carta", haja vista que, dentre todo o palavrório do rei, "nem o próprio Aristóteles seria capaz de encontrar o meio termo". [37]

Em janeiro de 1610, Francisco Suárez foi convidado oficialmente pelo núncio Caraffa a entrar na controvérsia.[38] O *doctor eximius* da Universidade de Coimbra publicou em 1612 sua obra colossal de inserção no debate: a *Defensio Fidei*.[39] Jaime responderia as ideias ali contidas em sua *Defesa do Direito dos Reis, contra Cardeal du Perron*, em 1615. A partir de então a controvérsia se arrefece, e as consequências da rigidez postural de ambos se farão presentes na prática e no legado das ideias.

---

33 *Apud* Patterson, p. 81.

34 Pereña, *op. cit.,* p. 32.

35 Baciero, *op. cit.,* p .342; Brodrick, *op. cit.,* p .279.

36 Abril, *op. cit.* pp. 236-237.

37 *Apud* Baciero, pp. 360-1.

38 Pereña, *op. cit.*, p. 44.

39 Quentin Skinner. *As fundações do Pensamento Político Moderno.* São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 416.

V. A Pólvora e o Pensamento Político Moderno

"Chamam doutrina da Espanha ao que diz o padre Suárez"
Zuñiga, *embaixador espanhol*

A certa altura de obra recente, a professora Eunice Ostrensky afirma, ao refletir acerca das teorias político-teológicas do período Stuart, que "por partilhar a onipotência divina... o monarca possui um poder absoluto sobre os homens...".[40] Essas palavras refletem a tradição iniciada por John Neville Figgis, que defende a conexão intrínseca entre a teoria do *direito divino dos reis* e uma teoria da *soberania*.[41] Vozes poderosas fizeram uso dessa interpretação, com destaque merecido para Peter Lake, G.R. Elton e, principalmente, J.P. Sommerville. Não obstante, em um artigo refinado e inteligente, Glenn Burgess sumariza os ecos dissidentes dessa tradição e assinala o erro em "ler a teoria do direito divino dos primeiros Stuart como uma teoria do absolutismo", pois isso seria simplesmente "interpretá-la de acordo com a propaganda parlamentar tardia".[42]

A defesa de Burgess reza que "absolutismo é apenas *um* possível ponto final de uma teoria do direito divino", mas que esse fim não é único nem inevitável. Isso porque uma teoria absolutista requer necessariamente uma teoria da soberania, uma ligação que Figgis realizou espontaneamente, mas que Burgess se recusa a fazer. Essa teoria da soberania seguiria a fórmula do *Digesto, princeps legibus solutus est*, bem como a formulação de Bodin.[43] No entanto, no que tange aos teóricos do direito divino, Burgess nos diz que "a menos que eles dissessem explicitamente que reis poderiam fazer ou ignorar leis ao seu bel-prazer, nós não devemos presumir" que isso fosse verdade.[44] Os tratados de direito divino "não acarretam comprometimento com qualquer visão particular da autoridade

---

40 Eunice Ostrensky. *As Revoluções do Poder*. São Paulo: Alameda, 2006, p. 59.

41 Glenn Burgess, "The Divine Right of Kings Reconsidered", in: *The English Historical Review*, vol. 107, n. 425, (Out. 1992), p. 838.

42 *Idem*, p. 850, n1. Propaganda essa disseminada como legitimadora da execução de Carlos I em vista da tirania que exibia no poder. O catolicismo de Abril, que não deixa nada a desejar ao de Suárez, o leva a defender a mesma tendência, comparando o absolutismo de Jaime com figuras pouco gratas como Adolf Hitler. Abril, *op. cit.*, p. 250, p. 307 e pp. 314-315.

43 Bodin diria que "a primeira marca do príncipe soberano é o poder de dar lei... sem o consentimento de um maior, de um igual ou de um menor que ele", e que, estando ele isento das leis de seus predecessores, "muito menos estará preso às leis e ordenanças que faz". *Apud* Alberto Ribeiro de Barros. *A teoria da soberania de Jean Bodin.* São Paulo: Unimarco, 2001, p. 241 e p. 239.

44 Burgess, *op. cit.*, p. 840.

do rei para fazer leis",[45] de sorte que eles não nos deixam enxergar em suas páginas qualquer ideia de soberania, e, portanto, tampouco de absolutismo. De forma positiva, a teoria do direito divino teria como função primordial descartar "a possibilidade de que o povo pudesse *resistir* ou ativamente *desobedecer a* seus reis",[46] ou seja, propunha uma obediência total ao rei que se fundava no desígnio divino. Essa obediência, uma vez mais, poderia sem prejuízo prescindir de uma teoria absolutista. Proponho que, apesar de elegante e perspicaz, esse ataque revisionista esteja substancialmente equivocado.

Em primeiro lugar, é absolutamente falso que Jaime não se pronuncia sobre a fatura das leis e sua relação com o poder real em seus tratados. Ao contrário, ele nos diz "ter provado longamente que o rei está *acima* da lei" e que as leis votadas em parlamento podem, pelo rei, "ser mitigadas e suspensas devido à causas apenas por ele conhecidas".[47] Ele nos recorda que "reis foram autores e feitores das Leis", e não o contrário, e que podem portanto agir "sem conselho ou autoridade do Parlamento ou de qualquer outro subalterno".[48] Entretanto, Jaime também afirma que os reis devem "manter todas as louváveis e boas leis de seus predecessores" e que, na verdade, "um bom rei não apenas se comprazeria em reinar seus súditos pela lei, mas mesmo conformaria ele próprio suas ações [à ela]".[49] A solução da contradição é a seguinte: "um bom rei moldará todas suas ações em conformidade à Lei; mas ainda assim ele não está atado a ela senão por sua boa vontade".[50] Ou seja, a fórmula que sintetiza sua concepção é de que um rei *pode* fazer o que lhe aprouver, mas um bom rei não *deve* fazê-lo, e por isso o bom rei segue a lei voluntariamente, mas não por obrigação. Jaime enuncia claramente o princípio clássico da soberania, mas é crucial notar que não se compromete a ele totalmente, fazendo questão de assinalar que o rei deve efetivamente seguir as leis. Acredito seguramente na pretensão absolutista de Jaime, e penso que essa dubiedade que dita o tom de seu tratado reflete na verdade uma cautela exacerbada que se explica a) por se tratar de um tratado insular, onde a observância das leis e o respeito aos órgãos parlamentares é distintivo, e b) pela fragilidade do governo de Jaime na Escócia, frequentemente vítima das reais ameaças calvinistas e suas ideias revolucionárias, contra as quais a caução era recomendável.

---

45 *Idem*, p. 843.

46 *Idem*, p. 841, p. 847 e esp. pp. 857-8.

47 Jaime I. "The trew law of free monarchies: or the reciprock and mvtvall dvtie betwixt a free king, and his naturall subjects", in: Charles McIlwain. *The Political Works of James I*. Londres: Harvard University Press, 1918, p. 63.

48 *Idem*, p. 62.

49 *Idem*, p. 63.

50 *Idem, ibid.*

Um segundo ponto imperativo é que expandamos o horizonte do conceito de soberania a ser manipulado. Ater-se à proposta de Bodin ou Graciano é restringir o alcance de uma teoria da soberania e a dimensão de sua consequência absolutista. É preciso estar alerta para *outro tipo de soberania.* Como nos confirma Burgess, os tratados de direito divino exigem um dever de obediência irrestrito e excluem todo direito de resistência por parte dos súditos. Ora, o que significa governar sem resistência e com plena e incondicional obediência dos súditos senão governar de forma absoluta?[51]

Os revisionistas nos dizem também que a resistência não vem do povo, mas da lei, à qual o rei está atado, não denotando, portanto, um poder absoluto. "Era o tirano, não o rei que se recusava a obedecer à lei",[52] e "havia um mundo de diferença" em dizer que o rei tinha o direito de fazer valer sua vontade acima da lei e dizer que não, ele não o possuía, mas poderia fazer uso dele sem resistência se assim o quisesse.[53] Assim, a lei não dava margem ao governo despótico, mas se o rei desejasse poderia ignorá-la em prol de sua vontade sem nenhuma resistência externa. Ora, em que medida isso configura "um mundo de diferença"? Que obrigação impõe uma lei que sublima ante a vontade do rei? E, principalmente, se o rei não pode ser resistido por *qualquer* razão, o que o impede de reinar tiranicamente?

Seria possível contra-argumentar (uma formulação que, convenientemente, se encontra em Suárez) que um *tirano* não mais se afigura como um *rei,* este entendido como legitimamente instituído, e que, portanto, é lícito resisti-lo. É a base da diferenciação entre regicídio e tiranicídio. Mas o caso de Jaime é bastante curioso e não aceita essa confutação. Propugnar uma teoria do direito divino conduz Jaime a uma argumentação bíblico-exegética[54] que remete à instituição de reis ao povo judeu e alude primeiramente à Achab, "perseguidor monstruoso e tirano", mas que triunfou pela graça divina contra todas as rebeliões. Lembra-nos também de Nabucodonosor, "um idólatra perseguidor, um rei estrangeiro, um Tirano e usurpador de liberdades", mas que nem por isso deixou de ser diligentemente obedecido.[55] Pela História, nos elenca Nero,

---

51 Essa perspectiva é uma contribuição ao pensamento político moderno que foi inaugurada por Lutero, mas ainda com restrições, como será exposto adiante. Bodin, mais tarde, desvincularia esse absolutismo dos compromissos divinos.

52 Burgess, *op. cit.,* p .849.

53 *Idem,* p. 843.

54 Principalmente fundamentada nos livros bíblicos de Samuel, notadamente 1Samuel 8.9-20, e no epistolário paulino, especificamente Romanos 13.1: "Cada um se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus".

55 Jaime I, *op. cit.,* p. 60.

"aquele tirano sanguinário"[56] e Juliano, apóstata, opressor e idólatra.[57] Ante tais moléstias, caberia ao súdito não resistir, mas apenas "suportar qualquer fardo",[58] pois um "mau rei é enviado de Deus como uma maldição ao seu povo e uma praga por seus pecados".[59] Os exemplos abundam, mas o importante é a noção de que mesmo um tirano deve ser obedecido de bom grado. No limite, a teoria do direito divino formulada por Jaime credencia, licita e legitima a tirania como forma de governo, e um governo legítimo já não é mais tirânico por definição, o que nos leva à conclusão de que sim, o direito divino tal como formulado sob os Stuart implica de fato em uma teoria absolutista.[60] A análise de Burgess peca ao privilegiar a relação lei-rei como a única capaz de sustentar uma teoria absolutista, enquanto a relação rei-súdito, se alicerçada em um tipo de obediência incondicional como quer Jaime, é também capaz de fornecer uma teoria absolutista. Ironia das ironias, a teoria do direito divino de Jaime implica um poder absoluto não direta, mas *indiretamente.* Um absolutismo indireto porque derivado da obediência dos súditos, e não da desobrigação do rei à lei, o que seria a forma direta de absolutismo como consagrado.

Tudo se resume a pressionar as ideias políticas às últimas consequências, quais sejam, sua materialização. Prender-se ao universo das palavras é uma postura epistemológica escolástica que dificilmente é coerente com um método histórico contextualista. A escola de Figgis nos faz crer que o teórico do direito divino aceita o pleno desprendimento da lei por parte do soberano, como recomendaria Bodin.[61] Vimos que não é exatamente o caso. A tradição de J.W. Allen e Glenn Burgess pretende extirpar o caráter absolutista dessa teoria.

---

56 *Idem, ibid.*

57 Jaime I. "Triplici nodo, triplex cuneus. Or an apologie for the oath of allegiance. Against the two breves of pope Pavlvs Qvintvs, and the late letter of Cardinall Bellarmine to G. Blackwel the arch-priest", in: McIlwain, *op. cit,* p. 77.

58 Jaime I. "The trew law of free monarchies", p. 59.

59 *Idem,* p. 67.

60 Essa argumentação se aproxima muito do que Lutero havia feito quase um século antes. Consternado com o caos da Guerra dos Camponeses, os últimos escritos políticos de Lutero propõem uma submissão total ao soberano, com a fórmula de que "não se deve resistir [à tirania], porém, simplesmente, suportá-la", afinal, "não há autoridade que não provenha de Deus", como dizia Paulo (Skinner, 2006, p. 299). Mas ele jamais abriu mão de que "devemos obedecer a Deus mais do que aos homens", dando margem para a desobediência (embora não resistência, uma distinção sutil) dos súditos quando houvesse desacordo entre preceito divino e preceito real. Jaime jamais conceberia isso, pois a) considera que a vontade do rei é reflexo direto da vontade de Deus, e b) por mais que não o fosse, não caberia ao súdito resistir.

61 John Neville Figgis. *El derecho divino de los reyes.* México: Fondo de Cultura Económica, 1942.

Tampouco parece aceitável. Uma possível solução para a questão parece-me advir da consideração de uma teoria da soberania fundada na *obediência irrestrita,* que é a pedra de toque desses tratados e que nos apresenta, enfim, um tipo bastante peculiar de absolutismo. Outro grande problema dos argumentos revisionistas se encontra na dificuldade em explicar o cadafalso armado para Carlos I sem considerar sua ganância absolutista. Talvez possamos avaliar a própria Revolução Inglesa pela seguinte chave de leitura: é o momento em que Carlos I intenta seguir à risca as teorias de Jaime, seu pai, o que o induz a uma centralização de poder incompatível com sua realidade histórica. Ante um tal absolutismo incabível, filho direto da teoria que Jaime dedica à sua prole,[62] ante aquilo que se consagrou na historiografia como a "cegueira dos Stuart", a Revolução fez-se inevitável.

Assim, sendo a obediência devida por direito divino a pedra angular da argumentação de Jaime, é precisamente contra ela que os argumentos católicos de Suárez e Bellarmino se colocariam. A *"Barockscholastic"*[63] que assistiu ao ressurgimento do tomismo era herdeira direta do conciliarismo de John Mair,[64] o que já denuncia seu cariz subversivo por nascimento. Alicerçando em Aristóteles, principalmente no viés tomasiano do Filósofo, uma concepção pactista de sociedade, concluía-se que o povo *delegava*[65] seu poder político ao rei, resguardando sempre o "direito supremo de controle".[66] É a fundamentação de uma *soberania popular*, e, enquanto tal, comportando plena reserva do *direito de resistência* aos governos instituídos. Na medida em que pressupõem que uma comunidade política não é obra providencial, mas humana e terrena, questionam e se insurgem contra uma obediência ilimitada porque recomendada por Deus.

Essa filosofia política escolástica tinha também no binômio *obediência/resistência* um núcleo de organização teórica, fruto direto de seus contornos contrarreformistas.[67] A obediência, que Jaime postulava ser irrestrita e incondicional, nas proposições de Suárez se permuta em uma obediência

---

62 O tratado Basilikon Doron é dedicado ao "seu querido filho, Henrique, o príncipe", mas que morreu antes de subir ao trono.

63 James Henderson Burns. "Scholasticism: survival and revival", in: Burns (ed.), Mark Goldie (ed.). *The Cambridge History of political thought, 1450-1700.* Cambridge : Cambridge University Press, 1994.

64 *Idem,* p. 151. Skinner, *op. cit.*, esp. cap. 14.

65 Enquanto Tomás de Aquino se pronunciava em termos de "alienação" do poder político do povo ao rei, Suárez restringe o conceito à "delegação", um toque moderno e uma mudança que alicerça de forma mais consistente a ideia de soberania popular.

66 Pereña, *op. cit.,* p. 139.

67 *Idem,* pp. 128-132; Burns, *op. cit.,* p. 144.

condicionada à "legitimidade, justiça e hierarquia", e *restrita*, na medida em que é possível negá-la e operar fora dela.[68] A tensão que advém dos pontos de contato entre a *obediência de Jaime* e a *resistência jesuítica* é o eixo de articulação de todas as demais ideias envolvidas na querela.

A *desobediência* passa a ser um direito no caso de tirania e um *dever* nos casos de consciência. Essa consciência é um aspecto de importância central: deve-se desobedecer às ordens quando advém um conflito entre os mandamentos do rei e a consciência do súdito, que é nada menos que o *espírito santo* ditando-lhe a lei natural, e, portanto, a vontade de Deus. Surge aqui uma relação direta da consciência do súdito com a vontade de Deus, e é ela que acaba por credenciar a resistência: é a gênese do binômio *consciência/política*. Na fórmula de Jaime, teríamos, ao contrário, a palavra do rei como expressão direta da vontade de Deus, vontade esta inapreensível pela consciência, de onde emerge, portanto, a credibilidade da palavra do rei e a obediência e submissão sumária dos súditos.

Dentre as formas de concretização e materialização da desobediência, o *tiranicídio* reveste-se de uma importância primeira. Tratava-se de um tópico discutido regularmente nos livros de lei e teologia, e consequentemente incorporados às discussões jesuíticas, que se aproveitavam então dos canais subversivos da Liga Católica na França do XVI.[69] Partia-se do princípio de que, residindo a soberania no povo, o tirano seria responsável ante tribunal popular,[70] o que legitimaria matá-lo. Em 1610, o frei católico Ravaillac executa Henrique IV, rei da França. Era ainda o auge da discussão acerca do Juramento de Fidelidade, e em 1614 o parlamento francês se reúne já portando as obras de Suárez e Bellarmino, e trata de ajuntá-las à mesma fogueira das de Juan de Mariana, gerando uma tensão acirrada que beira o risco de ruptura religiosa entre França e Roma. Esse episódio deu novo fôlego à discussão sobre o Juramento. É nesse momento que o debate se internacionaliza, envolvendo outros polos de produção e por isso renunciando a uma linguagem meramente inglesa-constitucional em prol de um campo semântico capaz de comportar uma discussão em nível europeu. Essa mudança ensejou a inserção de termos e ideias continentais no pensamento político inglês, desferindo um duro golpe à interpretação de um sistema insular de ideias políticas após o debate.[71]

Suárez argumentava que "uma vez que se tenha ditado sentença... desde este momento [o rei] poderá ser tratado absolutamente como um tirano e em

---

68 Abril, *op. cit.*, pp. 228-229.

69 J. H. M. Salmon. "Catholic resistance theory, 1580-1620", in: Burns, *op. cit.* ,p. 220.

70 Pereña, p.152.

71 Burgess, *op. cit.*, pp. 845-6.

consequência poderá ser morto por qualquer pessoa privada".[72] A questão que se colocava era quem teria uma tal autoridade para proferir a sentença de tirania a um governo, para que assim o tiranicídio pudesse entrar em cena. É onde estreia em nova indumentária outra célebre doutrina da Igreja Católica, o *poder indireto*. Luis de Molina é um dos primeiros a propô-la em uma linguagem atualizada.[73] Sua espinha dorsal é a lógica de que a) o papa, enquanto representante de Deus na Terra, deve usar de todos os meios para assegurar o fim último da vida do cristão, qual seja, a salvação, e b) a Igreja seria uma *respublica perfecta*, e enquanto perfeita não poderia prescindir de um poder coercitivo para realizar seus fins.[74] Bellarmino diria que devido aos fins espirituais dos quais se ocupa, o pontífice "tem certa autoridade *indireta*... em questões temporais",[75] apesar de não ter "qualquer autoridade temporal *direta* e imediatamente". Suárez mantém que "ambos poder temporal e espiritual... servem ao bem comum e salvação (*salus*)", mas que "todas as questões temporais devem ser *ordenadas ao fim espiritual*".[76] A perspectiva finalista-escatológica é o que assegura a primazia do poder espiritual sobre o temporal, e, consequentemente, torna o papa o legítimo legislador da Terra, com poderes suficientes para se pronunciar contrariamente aos príncipes cristãos.

Defendendo o poder coercitivo, Suárez notaria que "um poder diretivo sem um poder coercitivo é ineficiente",[77] e Bellarmino seria categórico ao afirmar que "conselho não é suficiente: o que é necessário é poder (*imperium*)".[78] A relação entre poder indireto e deposição não é clara e os autores nem sempre purificam suas posições, mas já em Mariana,[79] seguido por Suárez,[80] lampeja a tentativa de desatar uma relação direta e inevitável entre as doutrinas, a fim de salvaguardar uma imagem menos carnívora do imperialismo papal.

---

72 Suárez, *op. cit.,* p. 86. É importante notar que, antes mesmo dessa afirmação, Suárez concebe um tiranicídio legitimado por outro meio. São os casos em que o soberano se mantém em *estado de guerra* com a república, situação na qual "qualquer indivíduo do povo pode matá-lo legitimamente", porque "tal ato não é cometido neste caso por autoridade privada, senão pública", ou seja, autoridade do povo (p. 84). Suárez impõe também uma série de restrições ao tiranicídio do rei por motivos de legítima defesa e mesmo defesa da república, mas todas essas limitações se esvaem a partir do momento em que uma sentença é ditada por um juiz competente.

73 Höpfl, *op. cit.,* p. 350.

74 *Idem,* p. 355.

75 *Apud* Höpfl, p. 351.

76 *Apud* Höpfl, p. 358.

77 *Idem, ibid.*

78 *Idem,* p. 355.

79 *Idem,* p. 324.

80 *Idem,* p. 335.

Referências bibliográficas.

BARROS, Alberto Ribeiro de. *A teoria da soberania de Jean Bodin*. São Paulo: Unimarco, 2001.

BOURDIN, Bernard. *La genèse théologico-politique de l'État moderne.* Paris: PUF, 2004.

BRODRICK, James. *Robert Bellarmine: scholar and saint*. Westminster: The Newman Press, 1961.

BURGESS, Glenn. *"The Divine Right of Kings Reconsidered",* in: *The English Historical Review*, vol.107, n.425, (Out, 1992), pp.837-861.

BURNS, James Henderson; GOLDIE, Mark. (eds.). *The Cambridge history of political thought, 1450-1700.* Cambridge : Cambridge University Press, 1994.

FRASER, Antonia. *A Conspiração da Pólvora.* São Paulo: Record, 2000.

HÖPFL, Harro. *Jesuit Political Thought.* Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

FIGGIS, John Neville. *El derecho divino de los reyes.* México: Fondo de Cultura Económica, 1942.

JORDAN, W.K. *The Development of Religious Toleration in England*. Harvard University Press, 1965.

LOOMIE, Albert J. *"King James I's Catholic Consort*", in: *The Huntington Library Quarterly*, vol. 34, n.4 (Ago. 1971), pp. 303-316.

MCILWAIN, Charles. *The political works of James I.* Londres: 1918.

MESNARD, Pierre. *L'essor de La philosophie politique au XVIe. siècle*. Paris : J. Vrin, 1951

OAKLEY, Francis. *Politics and Eternity*. Leiden: Brill, 1999.

OSTRENSKY, Eunice. *As revoluções do poder*. São Paulo: Alameda, 2006.

PATTERSON, W.B. *King James VI and I and the reunion of Christendom*. New York: Cambridge University Press, 1997.

PELTONEN, Markku. *Classical humanism and republicanism in English political thought, 1570-1640.* New York : Cambridge University Press, 1995.

PEREÑA, Luciano. *Consciencia y Política,* 2 vols. Madrid: CSIC, 1978.

POCOCK, J.G.A. *The varieties of british political thought, 1500-1800.* New York: Cambridge University Press, 1993.

QUESTIER, M.C. *"Loyalty, Religion and State Power in Early Modern England: English Romanism and the Jacobean Oath of Allegiance",* in: *The Historical Journal,* vol. 40, n. 2 (Jun, 1997), pp. 311-329.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno.* São Paulo: Cia. das Letras, 2006.

Pedro Henrique R. de O. Issa é graduando em História pela USP.
E-mail: pedro.issa@usp.br

A formação do parque elétrico paulistano: relações de conflito entre a *Companhia Água e Luz do Estado de São Paulo,* seus clientes e seus concorrentes – 1890-1910.

Alexandre Ricardi

Resumo

Este artigo representa um pequeno excerto da pesquisa desenvolvida como iniciação científica do curso de graduação em História pela FFLCH – USP. Com a orientação do Prof. Dr. Gildo Magalhães dos Santos, faz parte do Projeto Eletromemória, que reúne pesquisadores das principais universidades de São Paulo para um estudo sobre o potencial historiográfico, arquivístico, museológico, bibliográfico e arquitetônico em empresas públicas e privadas do setor de energia elétrica paulista. Gostaríamos de agradecer ao professor Gildo pela orientação e à Fundação Patrimônio Histórico da Energia e Saneamento, Núcleo de Documentação e Pesquisa, onde está custodiado o fundo da Companhia Água e Luz, e onde desenvolvemos este estudo, pela gentileza no atendimento e presteza nas informações.

Palavras chave: Eletricidade, Primeira República, São Paulo

Neste artigo procuramos analisar a atuação da *Companhia Água e Luz do Estado de São Paulo*, ao contrário da maioria dos estudiosos da formação do setor elétrico em São Paulo, que analisam a atuação da *The Sao Paulo Tramway, Light and Power*, tais como José Antônio Segatto, Ricardo Maranhão, Edgard Carone, José Alfredo Vidigal Pontes, justamente devido à característica relação que a *Light and Power* cedo estabeleceu em São Paulo e com suas elites dirigentes. A nossa opção se deveu justamente por ser a *Companhia Água e Luz* representante de capital nacional, ao contrário da *Light and Power;* por ter se formado e instalado em São Paulo cerca de dez anos antes da empresa anglo-canadense-americana; por ter utilizado matriz energética térmica e não hidráulica, e por ser representante também do mercado de livre concorrência, que se instalava na Primeira República. A *Companhia Água e Luz do Estado de São Paulo* foi também pivô de disputas que culminaram no monopólio do setor, detido pela *Light and Power* pelos próximos 80 anos, a partir de mais ou menos 1909, caracterizando-se a *Companhia Água e Luz* como objeto de estudo, bastante adversa da *Light and Power*.

A bibliografia consultada dá conta com competência do desenvolvimento da história da formação do parque elétrico no Brasil, e principalmente em São Paulo. Praticamente ignora, entretanto, a *Companhia Água e Luz*, , que teve alguma atuação nesta história, com o fornecimento do serviço não só em São Paulo, mas também em Curitiba e em Casa Branca, cidade do interior paulista. Informações desencontradas são fornecidas nas publicações sobre o curto período de atuação da companhia, não existindo consenso sobre pontos importantes. Preferimos, então, interrogar os poucos documentos relativos a essa companhia e esse período, exercitando a função de historiador tal qual Marc Bloch tão bem defendeu em seu *Apologia da História,* demonstrando que realmente "o conhecimento do passado é coisa em progresso, que ininterruptamente se transforma e se aperfeiçoa".[1]

Sendo assim, abordamos como foi absorvida a tecnologia e como se deu o desenvolvimento do parque elétrico em São Paulo, a partir da história de uma empresa, suas relações com as demais companhias, seus clientes e a própria história de São Paulo. Permitindo-nos analisar, então, como se desenrolou parte importante do próprio desenvolvimento da cidade e deste setor que passou a ganhar cada vez mais importância na vida do homem moderno, mormente o paulistano.

Ainda que fosse tecnologia estrangeira, importada que era, os brasileiros conseguiram dominar as técnicas para sua produção e distribuição, sofisticando cada vez mais seu fornecimento e consumo, processo parecido com o que ocorreu com as ferrovias, construídas por engenheiros ingleses.[2] Esse processo

---

1 BLOCH, Marc, p. 55.

2 VARGAS, Milton, p. 37.

de transferência de tecnologia representa uma "aquisição que realmente requer esforço próprio de todos os integrantes do processo de produção, esforço do qual o Brasil em muitos setores resolveu abdicar, entregando-se ao domínio estrangeiro"[3], redundando em lentidão para ser concretizado. Até porque, como declarou alto funcionário norte-americano em 1975, "se quisermos manter nossa liderança, devemos preservar nossa tecnologia, vender produtos e não *know-how*",[4] demonstrando bastante bem porque a transferência pode ser extremamente difícil de ser cedida pelos países que dominam as tecnologias.

A Companhia Água e Luz do Estado de São Paulo

Em 1886, a firma *Marques, Multai & Company* organizou a *Empresa Paulista de Eletricidade*, cuja operação foi iniciada em 1888 com quatro geradores Ganz, de Budapeste, dois de 50 kVA e dois de 200 kVA, num total de 500 kVA, em usina térmica alimentada a carvão, situada na rua Araújo, próximo à praça da República. Seu fornecimento limitava-se ao período do entardecer à meia-noite[5] e sua concessão cobria a área correspondente ao triângulo comercial da capital, à época ainda a principal região da cidade.

Muitas controvérsias se apresentam entre a bibliografia especializada no período quanto ao exato momento em que a *Empresa Paulista de Eletricidade* foi adquirida pela *Companhia Água e Luz do Estado de São Paulo*. Em nossas pesquisas junto ao fundo da *Companhia Água e Luz*, custodiado no Núcleo de Documentação e Pesquisa da Fundação Energia e Saneamento, não encontramos indícios de como o início das operações da empresa se deu. Fato é que uma apólice de seguros da companhia é datada de 25 de setembro de 1891. Nela, a *Companhia de Seguros Marítimos e Terrestres Argos Paulista* segura o material do escritório da *Água e Luz* situado à rua do Rosário, nº 2, em três contos de réis, contra os riscos de incêndio, raio e suas consequências.[6]

O combustível utilizado pela *Água e Luz* em suas usinas de São Paulo e de Casa Branca era de preferência o carvão, em 1898. E em um flagrante contraste do tamanho e do consumo das duas usinas, a companhia gastou onze contos, seiscentos e oitenta e quatro mil réis (11.684$000) para a compra de carvão para São Paulo e um conto, setecentos e setenta e dois mil réis (1.772$000) para Casa Branca.[7]

---

3 MIROW, Kurt Rudolf, p. 19.

4 MIROW, Kurt Rudolf, p. 22.

5 SILVA, José Luiz M. da, p. 15.

6 Apólice de Seguros nº 1147, de 25 de setembro de 1891, Fundo Água e Luz.

7 Balancete em 31 de janeiro de 1898, Fundo Água e Luz, Fundo Água e Luz.

São maiores ainda as divergências quanto ao período em que a *Água e Luz* passou a ser controlada pela *Light and Power.* Devido a problemas internos de caixa e à fortíssima concorrência da *canadense*, lembramos que a *Água e Luz* já fazia e sofria concorrência da *San Paulo Gas Company*. A empresa tentou vender seus ativos, sem sucesso, conforme observamos:

> "temos, sem o mínimo resultado, envidado todos os esforços para vender os materiais adquiridos pela companhia para o estabelecimento da luz elétrica nas cidades de Curitiba, Estado do Paraná, e de Casa Branca, neste Estado; bem como os materiais nesta Capital existentes, para o que pela imprensa e por muito tempo chamamos concorrentes. Entretanto, ao passo que seus esforços são improfícuos, a situação da companhia dia a dia se torna mais grave, antepondo-se a esses esforços as questões judiciais, que naturalmente nascem de semelhante situação".[8]

As divergências entre os especialistas desse período continuam quanto ao exato momento em que entra em cena o grupo fluminense *Guinle & Cia*. Neste caso, somos apresentados ao grupo pelo historiador e ex-professor do Departamento de História da Universidade de São Paulo, Edgar Carone que, por meio de dois artigos na publicação Memória do Departamento de Patrimônio Histórico da *Eletropaulo*,[9] nos traz a novidade do grupo como acionista majoritário da *Água e Luz*, tornando-se, então, as concessões que esta detinha na cidade de São Paulo pivô de contínuas disputas que se estabelecem entre o grupo canadense e o grupo do Rio de Janeiro até 1909, disputas estas que serão mais bem expostas em outra ocasião.

Em contraposição, Roberto Antônio Iannone[10] nos apresenta a data de 1899 para a absorção da *Companhia Água e Luz* pela *Light and Power.* A carta patente da *Light and Power* foi concedida pela rainha Vitória da Inglaterra, em 7 de abril de 1899, e fixada na sua sede em Toronto, Canadá. O curto espaço de tempo que a *Light and Power* teve para se organizar, começar a atuar na cidade de São Paulo e já iniciar o processo de compra e venda de outras empresas não é de estranhar, se imaginarmos que negociações já eram feitas por Américo e Carlos de Campos no sentido de repassar para empresas estrangeiras as concessões para explorar o serviço de viação a tração elétrica que o sogro de Carlos, Antonio Augusto de Souza, detinha desde 1897.[11]

---

8 Reunião de acionistas, sem data, Fundo Água e Luz.

9 CARONE, Edgar. *Light Versus Guinle* e *A mobilização social no conflito Light X Guinle*.

10 IANNONE, Roberto A, p. 34.

11 SOUZA, Edgard Egydio de, p. 32.

Neste mesmo ano, a *Light and Power,* ainda com o *Railway* em seu nome,[12] realiza os primeiros estudos para a implantação da tração pública por eletricidade em São Paulo, entrando realmente em operação em 7 de maio de 1900,[13] quando é inaugurada com grande comemoração a primeira linha eletrificada de bonde, conforme trechos de reportagem a seguir reproduzidos. Esta linha fazia o percurso Barão de Limeira – Largo de São Bento, serviço este alimentado por usina térmica, construída rapidamente na rua São Caetano:

> Realizou-se ontem, como estava anunciada, a inauguração da linha da São Paulo Railway, Light and Power Company, do largo de S. Bento à Barra Funda.
>
> Às 12 horas e 35 minutos da tarde partiram da frente do escritório da Companhia, à rua Direita, 7, vários carros, [a] caminho da usina da rua Monsenhor Andrade, esquina da rua de S. Caetano, conduzindo os diretores da empresa, senadores, deputados, representantes da imprensa e muitos convidados.
>
> À 1 hora da tarde chegaram todos às grande oficinas da Light and Power afim de ser dado andamento nos maquinismos ali assentados, para transmissão de luz e força, achando-se nessa ocasião presentes os srs. Drs. Rodrigues Alves e Domingos de Moraes, presidente e vice-presidente do Estado, e o ajudante de ordens, capitão Marcondes, e um representante do Estado de S. Paulo.
>
> À 1 hora e 25 minutos da tarde o dr. Rodrigues Alves, a convite dos srs. Robert Brown e James Mitchell, aproximou-se do motor principal da usina e, puxando uma alavanca, pôs em movimento a máquina. Em seguida dirigiu-se para junto do quadro de distribuição de eletricidade e ali fechou o circuito de excitação do dínamo, ligando a corrente geral com a linha.
>
> [...]
>
> Os bonds tinham pendentes dos balaustres festões de folhagem e flores, tremulando nas alavancas de comunicação com os cabos aéreos a bandeira nacional.
>
> [...]
>
> Por todo o trajeto aglomerava-se enorme multidão, nas esquinas portas e janelas, aclamando, a espaços, a empresa, com vivas e palmas, à passagem dos veículos, apinhados de passageiros.
>
> De volta do extremo da alameda Barão de Limeira pararam de novo os bonds à frente do depósito, onde foi servido aos membros do governo e convidados um lauto lunch, tomando assento, no lugar de honra da mesa, o dr. Rodrigues Alves, que tinha

---

12 Em 25/07/1900 a *Light and Power* foi autorizada por decreto federal a mudar sua razão social de *The São Paulo Railway, Light and Power Company* para *The São Paulo Tramway, Light and Power Company* a fim de evitar conflitos jurídicos com a *The São Paulo Railway Company,* empresa fundada pelo barão de Mauá em 1855, responsável pela construção, em 1867, da estrada de ferro Santos – Jundiaí, conhecida à época como a *Ingleza*.

13 SOUZA, Edgard Egydio de, p. 55.

> ao lado os srs. Domingos de Moraes, Antonio Prado, Candido Rodrigues, Francisco Malta e Robert Brown, superintendente da empresa.
>
> Ao dessert levantou-se o dr. Carlos de Campos, que, em nome da São Paulo Railway, Light and Power Company, brindou o dr. Presidente do Estado e prefeito municipal.
>
> O dr. Antonio Prado, usando em seguida da palavra, referiu-se com entusiasmo ao grande melhoramento de que acaba de ser dotada a capital, terminando por fazer votos pela prosperidade da empresa americana.
>
> [...]
>
> O dr. Mackenzie, da Light Power saudou a imprensa, respondendo-lhe o dr. Luiz Piza, que agradeceu e saudou a companhia na pessoa do dr. Brown. [...][14]

A concessão para explorar os serviços de viação movida a tração elétrica foi cedida na cidade de São Paulo pela Câmara Municipal através da lei nº 304, de 15 de junho de 1897 por quarenta anos a Francisco Antônio Gualco, capitão da Marinha italiana, e ao sogro de Carlos de Campos, Antônio Augusto de Souza. A transferência desta concessão e seus privilégios para a *Light and Power* se deu em 28 de dezembro de 1899, cinco meses após o ministro da Indústria, Viação e Obras Públicas, Severino Vieira, autorizar o funcionamento da companhia canadense, por intermédio do Decreto nº 3.349.[15]

Um dos mais ativos agentes para o estabelecimento da *Light and Power* no Brasil, Carlos de Campos (1866-1927)[16] teve destacada atuação nas negociações, sendo hábil político, senador em 1915 e presidente do Estado de São Paulo de 1924 a 1927. Era membro de uma família de políticos e negociantes como seu tio, Américo de Campos e seu pai, Bernardino de Campos, também presidente do Estado no início da primeira República. Advogado e lobista da *Light and Power* desde sua formação em 1899, Carlos de Campos foi talvez uma das melhores representações da união do capital estrangeiro, interessado cada vez mais por atuar na economia brasileira, com a oligarquia cafeeira do Estado.

Exemplifica tão perfeitamente uma espécie de relação com os estrangeiros e o capital, tão típica dos trópicos e criticada por Sérgio Buarque de Holanda quando demonstra porque sofre tanto o capitalismo em prosperar em terras tupiniquins.[17] Sem enveredarmos por esta questão, notamos que Carlos de Campos nos deu outro exemplo de *típicas relações* quando, sempre em nome da *Light and Power*, em 1905 atuou como um dos negociadores da fundação do jornal *A Gazeta*,

---

14 O Estado de São Paulo, 08 de maio de 1900.

15 SOUZA, Edgard Egydio de, p. 32.

16 Enciclopédia Mirador Internacional, p. 1970.

17 BUARQUE DE HOLANDA, Sérgio, pp. 49-56.

veículo de comunicação utilizado para a defesa dos interesses da *canadense*,[18] assunto que será mais bem tratado em outra ocasião também. Feito este realizado em associação com o financista Percival Farquar, dono de biografia polêmica, protagonista dos casos *Itabira Iron* e da construção da ferrovia Madeira-Mamoré.[19]

Para a *Companhia Água e Luz*, entretanto, a opção de fornecer energia por intermédio de uma usina a vapor, utilizando como combustível óleo, madeira ou carvão, manteve-a sempre diante de custos altos e retorno incerto no negócio. Analisando a trajetória da companhia, concordamos que a geração termelétrica implicaria limitação ao desenvolvimento do setor elétrico paulistano, pelo menos enquanto os combustíveis utilizados fossem os apontados, não resultando necessariamente em comprometimento do crescimento coordenado deste setor. A Constituição de 1891 outorgava aos municípios e Estados a prerrogativa de legislar sobre o assunto, imprimindo um *caráter eminentemente local da implantação e do desenvolvimento do parque elétrico.*[20] Não suportando então a concorrência de empresas, no caso a *Light and Power*, que chegaram ao mercado brasileiro com a proposta de fornecer energia baseada na hidroeletricidade.

Os custos de construção de usinas hidrelétricas não são, entretanto, mais baixos do que para construir e manter uma usina térmica. A própria *Companhia Água e Luz* cogitou na adoção do fornecimento baseado na energia hidráulica, conforme verificado em relatório da diretoria:

> A diretoria fez o maior empenho para transformar a nossa força por força hidráulica, comprou uma parte da cachoeira do Rasgão e segurou por uma escritura de compromisso de compra a cachoeira de Pau d'Alho. Recebeu orçamento de várias casas da Europa, porém as dificuldades de levantar capital preciso foram enormes, apenas conseguimos dois mil contos, quando precisávamos de treze mil.[21]

Um dos principais problemas, então, que percebemos, foi a incapacidade de levantar os fundos necessários para a implantação da ideia, pois "a geração, transporte e distribuição de eletricidade constituem-se em atividades consideravelmente intensivas no uso de capital, exigindo elevados investimentos e englobando ativos muito específicos, que usualmente, não são exigidos em muitos outros segmentos produtivos".[22] Reiteramos que as dificuldades apresentadas

---

18 SOUZA, Edgard Egydio de, p. 35 e PONTES, José Alfredo V., p. 63-66.

19 Retrato do Brasil, 19 de novembro a 2 de dezembro de 1987.

20 LIMA, José Luiz M. da, p. 15.

21 Relatório da Diretoria da Companhia de Água e Luz do Estado de S. Paulo que tem de ser apresentado à Assembleia Geral Extraordinária convocada para hoje, 31 de Maio de 1900, Fundo Água e Luz.

22 IANNONE, Roberto A, p. 22.

não nos levam a acreditar que o movimento, que aconteceu posteriormente, de monopolização do setor sob o controle de poucas companhias, em São Paulo, duas estrangeiras, a *Light and Power* e a *Amforp,* era inevitável.

Não ignoramos a existência de outras companhias, de caráter local e que resistiram ao "abraço" das estrangeiras, que engendraram o monopólio de forma bem articulada com os poderes políticos locais. Em 1901, a *Companhia Água e Luz do Estado de São Paulo* tinha 1.048 consumidores, sendo a maioria de clientes comerciais.[23]

Curitiba e Casa Branca: maus clientes?

Associada a todas as dificuldades já enfrentadas, os problemas que surgiram entre a *Companhia Água e Luz* e seus clientes consumidores foram decisivos em sua trajetória. A *Água e Luz* tinha entre seus clientes as Câmaras Municipais de Curitiba, no Paraná, e Casa Branca, em São Paulo. O momento exato desta expansão para fora da cidade de São Paulo não pôde ser reconstituído, provavelmente se deu por compra da concessão já detida por alguma companhia nestas duas cidades. Revela, porém, uma razoável capacidade de articulação e organização de uma companhia com reduzido capital nacional e se não logrou êxito nesta trajetória, sua responsabilidade pode ser minimizada, como veremos adiante.

As Câmaras Municipais representavam não só importantes clientes, com potencialidade de consumo bastante considerável, além de representarem também um excelente cartão de visitas para a *Água e Luz* em diferentes localidades. Todavia, não só tornaram-se inadimplentes, como contribuíram para o aumento dos custos da *Companhia*, como pudemos perceber pela correspondência mantida com Rudolf Zinneck, representante da Companhia em Curitiba:

> A Câmara, parece-me, que de propósito não faz mais os pagamentos pontualmente, pois recebo, por exemplo, hoje um conto, depois de oito dias outro ou um pouco mais ou também às vezes só 500.000 rs afinal que, quando pagam uma prestação de um mês também já outro está vencida. Em novembro prometeu saldar todas as contas restantes, porém quando chego lá para receber nunca há dinheiro.[24]

Os custos do fornecimento eram aumentados quando os clientes obrigavam a *Água e Luz* a processá-los, custos judiciais, ou os impunham à sua revelia, como fizera a Câmara de Curitiba em 1897:

---

23 Estação de força da Cia. Água e Luz do Estado de São Paulo, 1901 in SOUZA, Edgard Egydio de, p. 41.

24 Rudolf Zinneck aos Ill$^{mos.}$ S$^{nrs.}$ da Companhia Água e Luz. Curitiba, 17 de dezembro de 1897.

> A Câmara está muito descontente com a Companhia. Em vez de anular o contrato, multou a Companhia por um conto, dando 10 dias de prazo para inteiro cumprimento do contrato. Me disseram que querem continuar a multar até a Companhia ou resolver vender a instalação ou estar tudo de conformidade [com o] contrato, que para eles seria igual, se não é esta, é outra Companhia que fornece-lhes luz e que em todo caso estão pagando a iluminação caro demais.[25]

A querela com a Câmara Municipal de Curitiba arrastou-se de forma quase diplomática, aparentemente a *Água e Luz* preocupou-se em conservar este cliente e evitou agir de forma brusca nesta questão. Já a contenda com a Câmara Municipal de Casa Branca, ocorrida alguns anos antes, fora resolvida de outra forma e a própria Câmara se manifestou à *Companhia Água e Luz*:

> Declaro-vos que só hoje foi a Câmara Municipal intimada do protesto requerido pela Companhia Água e Luz do Estado de São Paulo, da qual sois digno Presidente. A Câmara nunca se negou e nem se nega ao pagamento dos juros de 9% ao ano, devido pelas prestações atrasadas, conforme preceitua o artigo 4º do contrato.
>
> Dentro em poucos dias deverá reunir-se em sessão a Câmara Municipal e nessa ocasião tomará conhecimento do protesto e da rescisão do contrato, feito por essa Companhia. Antecipadamente posso informar-vos de que a Câmara não deixará correrem à revelia os seus direitos e reclamará por todas as faltas cometidas por essa Companhia, no cumprimento do seu contrato.[26]

Em reunião de acionistas, em abril de 1900 em São Paulo, a questão foi mencionada, e se nos atentarmos às datas indicadas, observaremos o quanto a questão se arrastou nos tribunais e podemos especular o quanto não custou à *Água e Luz*,

> A questão que a Companhia mantinha no Foro desta Capital com a Municipalidade de Casa Branca foi decidida a nosso favor em primeira instância, sendo de esperar a confirmação da sentença. [27]

A potencialidade de tão reduzido mercado como devia ser o de Casa Branca, porém, é percebida claramente quando a própria *Companhia Água e Luz* cancelou seu contrato com a Câmara Municipal de Casa Branca e não faltaram interessados em substituí-la no fornecimento,

---

25 Rudolf Zinneck aos Illmos. Snrs. da Companhia Água e Luz. Curitiba, 17 de agosto de 1897.

26 Protesto da Câmara Municipal de Casa Branca, 9 de fevereiro de 1892, Fundo Água e Luz.

27 Reunião de acionistas de 21 de abril de 1900, Fundo Água e Luz.

> Informado de que o serviço de iluminação elétrica da cidade de Casa Branca foi interrompido pela Cia. de que sois mui digno Gerente, por motivo de falta de renda compensadora, e como me acho em condições especiais para explorar tal serviço, achando-me à testa da Empresa Força e Luz de Ribeirão Preto e explorando uma pequena instalação em Cravinhos, venho pedir-vos informações das condições técnicas da instalação elétrica da referida cidade, suas condições econômicas, contractos com a Câmara Municipal, prazo d'este, preços da iluminação particular etc., noticia sobre o motor, se ele é simples ou [ilegível], seu consumo médio de combustível e finalmente se a Companhia Água e Luz de S. Paulo está resolvida a aceitar uma proposta séria de arrendamento de tal serviço com todas as garantias possíveis que o caso exigir.[28]

As possibilidades de manobras dos clientes nos levam à questão do monopólio. Por diversas vezes, e os casos ilustrados o comprovam, a *Companhia Água e Luz* permanecia impotente diante da ação de seus clientes consumidores. Em um mercado controlado por poucas companhias, os consumidores perdem este espaço de manobra. Não defendemos, porém, que havia amplo espaço para o consumidor e o empregado se defenderem de maus fornecedores de serviços ou de maus patrões, muito ao contrário.

O Brasil de então, era país marcado pela insuficiência da legislação para que melhorasse as condições de trabalho, onde as oligarquias cafeeiras controlavam quase todos os segmentos econômicos e era muito difícil também para os consumidores reivindicarem direitos. A Primeira República se baseava num liberalismo excludente e autoritário, "ao mesmo tempo, em que dava garantias e segurança aos negócios e lucros das empresas nacionais e estrangeiras, o liberalismo oligárquico reafirmava a não-intervenção do Estado no mercado e nas relações de trabalho",[29] reproduzindo o sistema marcado pela desigualdade social e econômica típica do Império, mudando apenas as personagens.

Os operários, porém, acabam se organizando antes dos empresários e em 1890-1891 se forma um partido operário no Rio de Janeiro, então Distrito Federal e em Fortaleza. Em 1896, era criado no Centro Socialista de Santos, o Partido Operário Socialista. Em contrapartida, a organização dos industriais empregadores em entidades patronais só se dará em 1917, como reação à greve geral que aconteceu em São Paulo.[30]

A Câmara Municipal de Curitiba, entretanto, soube bem como agir em relação à *Companhia Água e Luz*. Parece que considerava outras possibilidades

---

28 Rufino A. de Almeida ao Sr. Pagani, Gerente da Companhia Água e Luz. Cravinhos, 12 de março de 1899.

29 SEGATTO, José Antônio, p. 209.

30 LEVI-MOREIRA, Sílvia, p. 14.

de fornecimento de energia, como informou Zinneck em 1897, assim como negociou o fornecimento de luz elétrica sem prévia consulta à companhia, como informado nesta mesma missiva de 1897.

> Há pouco tempo também esteve aqui um engenheiro da firma Siemens e Halske em Berlim, para explorar a cascata da serra para fazer instalação de luz elétrica e fornecer forças com eletro motores. Ouvi dizer na Câmara que em princípio de 1898 estaria pronta a instalação e que então a Câmara teria uma luz melhor???[31]

A Santa Casa de Misericórdia receberia luz elétrica por intermédio da Câmara, que custearia a instalação. O consumo, todavia, seria mantido à custa da *Companhia Água e Luz*, fato ainda inédito para o gerente Zinneck.

> Estes dias falou-me também um cunhado do padre Alberto. O mesmo diz que tinha falado com o Snr. Dr. Machado para fazer-se instalação na Santa Casa de Misericórdia com 32 a 36 bicos, e que o último já tinha recebido resposta da Companhia para poder mandar fazer. Diz que será paga a instalação, porém o consumo a Companhia dará gratuito. Respondi que até agora não tinha recebido aviso da Companhia para fazer, e o Snr. Dr. Machado também ainda não me falou a respeito disto.[32]

O aparecimento de engenheiros estrangeiros da *Siemens and Halske* pode significar o quanto já era atraente o mercado elétrico brasileiro neste período para as empresas estrangeiras, que estavam inseridas num movimento de expansão capitalista sem precedentes até então, e que o país ainda não tinha condições para prospectar e desenvolver por si mesmo tal tecnologia.

Milton Vargas, ao se referir ao programa nuclear brasileiro dos anos 80, nos alerta que para um processo de transferência de tecnologia ser bem-sucedido, deve existir como intermediário uma organização de ensino e de pesquisa não comercial, "pois a tecnologia não é mercadoria que se vende e compra, mas sim, saber que se aprende".[33] Faltava-nos, porém, sólidas organizações de ensino que pudessem absorver essa tecnologia estrangeira neste período que estudamos.

Em 1890, é aprovado pelo Congresso norte-americano o *Sherman Act,* proibindo combinações e/ou acordos entre empresas que significassem o fim da livre concorrência, tentando eliminar o estabelecimento dos cartéis.[34] Muitos outros atos são aprovados a partir de então, fechando cada vez mais

---

31 Rudolf Zinneck aos Illmos. Srs. da Companhia Água e Luz. Curitiba,08 de março de 1897.

32 Rudolf Zinneck aos Illmos. Srs. da Companhia Água e Luz. Curitiba, 8 de março de 1897.

33 VARGAS, Milton, p. 128.

34 KUCINSKI, Bernardo, p. 53.

o cerco à cartelização do mercado norte-americano. Apesar de se preocupar mais especificamente com a marcha monopolizadora que vinha sendo realizada na área petrolífera, os norte-americanos acabaram atingindo as indústrias de forma geral, que passam a realizar movimentos de expansão de suas companhias para fora do território norte-americano, entre elas a poderosa *General Electric Company*.

A *Siemens and Halske* era já uma companhia com grande poderio de negociação, pois era grande fornecedora de materiais elétricos para diversas firmas do Brasil, como atestam muitos recibos da própria *Companhia Água e Luz*. Fundada em 1º de outubro de 1847 com o nome *Telegrafen-bauanstalt Siemens and Halske*[35] na Alemanha, por Werner von Siemens, a *Siemens* foi praticamente a única companhia do setor elétrico europeu que resistiu às fortes investidas da *General Electric Company.* Essa companhia norte-americana formada após a fusão das empresas de Thomas Edison e Elihu Thomson, que construiu centrais elétricas na Itália e tornou-se sócia dos maiores fabricantes de materiais elétricos da Grã-Bretanha, França e da *Phillips* holandesa,[36] além de firmar um acordo sobre patentes já em 1896 com a *Westinghouse*, também norte-americana, tornou-se rapidamente uma gigante do setor elétrico.[37]

Assim, a formação do parque elétrico na cidade de São Paulo e uma pequena companhia de limitado capital nacional estão intimamente ligados a um vigoroso movimento de expansão capitalista que ocorreu ao final do século XIX. Analisarmos como esta e outras pequenas companhias que existiram pelo interior do Estado foram engolfadas neste movimento é de suma importância para compreendermos como este parque elétrico acabou monopolizado por praticamente apenas uma companhia. É senda importante também na trajetória para compreendermos como há poucos anos o parque elétrico mudou novamente por decisão governamental e porque exatamente segue o rumo que está seguindo.

---

35 MIROW, Kurt Rudolf, p. 34.

36 KUCINSKI, 1984, p. 57.

37 MIROW, Kurt Rudolf, p. 19.

Referências bibliográficas

BLOCH, MARC. *Apologia da História*. Trad. Maria Manuel Miguel e Rui Grácio. Lisboa, Publicações Europa-América, 1965. Coleção Saber.

CARONE, Edgar & DÉR, Rosa Maria. Light versus Guinle, in *Memória*, ano II, n.º 3, abril/maio/junho de 1989.

COSTA, Marcos (org.). *Para uma nova história, textos de Sérgio Buarque de Holanda*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2004.

______________. *História e energia: a chegada da Light*. n.º 1. São Paulo, Patrimônio Histórico/Eletropaulo, 1986.

______________. *História e energia: a eletrificação no Brasil*. n.º 2. São Paulo, Patrimônio Histórico/Eletropaulo, 1986.

______________. *História e Energia: A Light e a revolução de 24*. n.º 4. São Paulo. Patrimônio Histórico/Eletropaulo. 1986.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. Pref. de Antônio Cândido. 4.ª ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1963.

IANNONE, Roberto. *Evolução do setor elétrico paulista*. Tese apresentada ao curso de pós-graduação em História Econômica do Departamento de História da FFLCH-USP, para obtenção do título de Doutor. 2006.

KUCINSKI, Bernardo. *O que são multinacionais*. 6.ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1984.

LEVI-MOREIRA, Sílvia. *São Paulo na primeira República: as elites e a questão social*. São Paulo: Brasiliense, 1988.

MÁXIMO DA SILVA, João Luiz. *O impacto do gás e da eletricidade na casa paulistana (1870-1930).* Dissertação apresentada ao curso de pós-graduação em História Social do Departamento de História da FFLCH-USP, para obtenção do título de Mestre em História. 2002.

MIROW, Kurt Rudolf. *A Ditadura dos Cartéis. Anatomia de um subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977. Retratos do Brasil, Vol. 102.

PONTES, José Alfredo O. V. A Light e a Imprensa. *In Memória Eletropaulo*. São Paulo, jul./dez. 1995. N.º 22.

SEGATTO, José Antônio. A República e a Light. In *Memória*, ano II, n.º 2, janeiro/ fevereiro / março de 1989.

SOUZA, Edgar Egydio de. *História da Light – Primeiros 50 anos*. 2.ª ed. revista e ampliada. São Paulo: Departamento do Patrimônio Histórico / Eletropaulo, 1989.

VARGAS, Milton. *História da ciência e da tecnologia no Brasil: uma súmula*. São Paulo: Humanitas / FFLCH / USP: Centro Interunidade de História da Ciência, 2001.

Alexandre Ricardi é graduando em História pela USP.
E-mail: alexandre.ricardi@usp.br

Tempo e Pessoa no C.E.I. Aluysio de Menezes Greenhalg

Marcio Bressiani Zamboni

Resumo:

O que nos propomos a discutir nesse artigo é a importância do tempo para conceituar e, na medida do possível, compreender o significado "nativo" de criança enquanto pessoa (no sentido antropológico do termo) no contexto específico do Centro de Educação Infantil Aluysio de Menezes Greenhalg. Veremos como essa relação recoloca a importância central do tempo na relação da criança com seu corpo, na relação da criança com o espaço, na função do educador e na própria educação enquanto processo.

Palavras Chave: Educação, Tempo, Concepção de Pessoa, Criança

Agradecimentos:

Gostaria de dedicar agradecimentos especiais à professora Rosângela, a Lúcia de Ângelo Sales, Diretora do Centro de Educação Infantil Aloysio de Menezes Greenhalg e aos colegas Maria Cristina Stello Leite e Otávio Mattos Câmara, sem os quais este trabalho seria impossível.

Também agradeço às professoras Cida, Cíntia, Fabiana, Ivone, Márcia, Neyde e Nirlene, a Dona Olga, a Déblas, a Célia, e aos demais professores e funcionários da CEI pela dedicação, pelo carinho e pela paciência.

Agradeço ainda a todas as crianças da escola: esperamos muitíssimo que elas descubram um dia o quanto aprendemos com elas.

As reflexões que deram origem a esse artigo são fruto do trabalho "Concepções de Pessoa no C.E.I. Aluysio de Menezes Greenhalg", desenvolvido junto a Maria Cristina Stello Leite e Otávio Mattos Câmara para a disciplina "Métodos III – Pesquisa de Campo em Antropologia", ministrada pela Professora Doutora Sylvia Caiuby Novaes, do Departamento de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. O trabalho de campo elaborado pelo grupo foi realizado no Centro de Educação Infantil Aluysio de Menezes Greenhalg, localizado na Vila São Francisco (Zona Oeste de São Paulo, SP) ao longo dos meses de outubro, novembro e dezembro de 2008 e contou com a valiosa disposição de um corpo dedicado de pedagogos, professoras e funcionários.

A vida no Centro de Educação Infantil Aluysio de Menezes Greenhalg é marcada intensamente em todos os sentidos pelo *tempo*: entramos pela primeira vez na escola e é-nos logo anunciado que é "hora do café da manhã"; em seguida é "hora de ir para a sala". Ao entrar na sala vemos, logo à direita, um painel relacionando o nome de cada criança com sua foto e é visível o contraste entre as crianças à volta e os bebês fotografados meses antes. Logo ainda a professora diz: "Lembram da história do *Grúfalo*?" e em seguida é "hora de ir ao banheiro". Algumas semanas depois surpreendemo-nos com a articulação da conversa de um menino que antes não falava uma palavra.

O que nos propomos então a discutir é a importância, nesse contexto, do tempo para conceituar e, na medida do possível, compreender o significado "nativo" de criança enquanto pessoa no sentido antropológico do termo. Veremos ainda como essa relação recoloca a importância do tempo na relação da criança com seu corpo, na relação da criança com o espaço, na função do educador e na própria educação enquanto processo.

Antes de explorarmos o contexto pesquisado, vale esboçar um breve quadro teórico que localize essa problemática no campo da Antropologia.

O problema da Concepção de Pessoa encontra sua formulação clássica na obra antropológica de Marcel Mauss (1872-1950), na qual o conceito de Pessoa

se opunha ao de Individuo (marcado por uma ideologia bastante particular, notadamente Iluminista), sendo a forma flexível como cada sistema cultural entendia o homem (ou o "agente empírico universal", na terminologia de Louis Dumont). A investigação dos diferentes significados que essa "categoria do espírito humano" (Mauss, 2007: p. 369) assumia em diferentes universos culturais, diferentes momentos históricos e mesmo diferentes contextos se torna então um problema central para a antropologia.

A problemática da Pessoa se insere neste trabalho a partir de uma leitura bastante peculiar da obra de Michel Foucault. Pensando o Centro de Educação Infantil como uma instituição disciplinar e a educação como prática, parece haver um imenso vazio em torno da criança em suas particularidades, em sua individualidade, em sua humanidade. O que é a criança diante de uma instituição que pretende *formar* uma determinada criança? Ou, em outras palavras, há uma concepção de criança que orienta a pratica educacional? Se sim, como se caracteriza e o quanto se afasta do Indivíduo clássico? A "criança" não é, aqui, um indivíduo incompleto, mas uma Pessoa, na formulação de Mauss.

De forma geral, foi essa a questão que orientou o trabalho "Concepções de Pessoa no C.E.I. Aluysio de Menezes Greenhalg", desenvolvido junto a Maria Cristina Stello Leite e Otávio Mattos Câmara, em 2008. O trabalho de campo sugeriu que não há em torno da criança (ao menos nesse estágio de desenvolvimento) o consenso que se poderia supor dada a solidez da estrutura institucional do ensino infantil público e que, se uma coerência existe, essa deve ser antes procurada na resultante de certo conjunto de práticas fundamentais (como a diferenciação entre gêneros e a cobrança de capacidades específicas em determinadas idades) do que num discurso nítido, sistemático e inequivocamente ativado. O presente artigo, fruto daquele trabalho, tratará de um problema mais particular, colocando essa temática em perspectiva a partir de outra categoria fundamental: o tempo.

A articulação entre tempo e pessoa aqui operada se inspira na que se encontra no artigo de Clifford Geertz "Pessoa, Tempo e Conduta em Bali" (Geertz, 1998). Se naquele texto Geertz reflete sobre a dimensão social de certas categorias do pensamento humano (Tempo, Pessoa, Conduta) a partir de um "exame do aparato cultural nos termos do qual o povo de Bali define, percebe e reage às pessoas individuais" (Geertz, 1998: p. 149), aqui faremos o possível para refletir sobre a importância de uma categoria particular do pensamento (tempo) para a compreensão da criança enquanto pessoa num contexto particular (educação infantil pública) a partir do exame do aparato cultural nos termos do qual indivíduos especializados inseridos nesse contexto definem, percebem e reagem a crianças particulares.

Nesse sentido, e também pelo esforço interdisciplinar que este trabalho carrega, a estrutura teórica e metodológica deste artigo deve ser bastante

flexível. A partir de um trabalho etnográfico (observação participante) e de um problema teórico informado por uma perspectiva antropológica, a exposição e o estilo de análise devem se adaptar, na medida do possível, ao problema estudado.

Conhecemos de forma apenas genérica a bibliografia especializada da pedagogia e a estrutura institucional do ensino público, e reconhecemos que essa possa ser uma importante limitação deste trabalho. Outra ressalva que deve ser feita é que este estudo se refere especificamente à *educação infantil pública* (0 a 6 anos), mais particularmente a um Centro de Educação Infantil (1 a 4 anos) da Zona Oeste da cidade de São Paulo. Qualquer tentativa de generalizar as conclusões deste artigo para outras dimensões da educação deve ser feita de forma extremamente cautelosa.

Devemos ainda dar destaque a algumas formulações teóricas que, embora não tenham sido apropriadas em seu sentido clássico, foram importantes para o desenvolvimento de conceitos aqui utilizados: a contradição e a complementaridade das concepções de individuo do século XVIII (universal) e XIX (particular) proposta por Simmel (2003) para pensar a relação entre disciplina e autonomia; o conceito de tempo estrutural de Evans-Pritchard (2000) para pensar a relação do tempo com a estrutura institucional; e o conceito de margem, de Mary Douglas (1996) para pensar a extensão de certas oposições para o espaço e para o corpo das crianças.

Partiremos então de uma proposta de divisão instrumental do tempo em duas dimensões distintas, mas profundamente relacionadas, uma *cíclica* (1) e outra *linear* (2).

A primeira (1) emerge da própria rotina da escola, dos seus horários, de suas atividades recorrentes. O eixo motor dessa dimensão é uma *sequência de atividades* estável (embora razoavelmente flexível) que se repete diariamente e orienta todo o funcionamento da escola: todo dia há um horário previsto para a chegada dos funcionários, para a chegada dos pais com as crianças, para servir o café da manhã, para brincar no pátio, para ir ao banheiro.

Há uma relação de definição recíproca entre a percepção cíclica do tempo e a distinção entre as atividades: o tempo é percebido essencialmente pela sucessão de atividades e essas se diferenciam pela sua posição no tempo.

A expressão "*hora de* (alguma atividade)" é a mais explícita forma de definir reciprocamente diferenciações entre tempos e atividades na relação com a criança. As próprias palavras que compõem essa expressão apontam para uma relação direta entre uma categoria de tempo e uma atividade. Para que as crianças vão para o pátio, por exemplo, a professora diz "é *hora* de ir para o pátio" e, para que elas se dirijam ao refeitório, diz-se "é *hora* do almoço". Quando uma criança deseja ficar no pátio e está prevista para aquele momento uma refeição, diz-se: "não é *hora* de pátio, é *hora* de comer".

Poderíamos dizer que o tempo cíclico, ao organizar distinções entre atividades a partir de posições no tempo e distinções no tempo a partir de oposições entre atividades, estaria relacionado à capacidade da criança de *administrar as diferentes esferas da vida* (1).

A distinção entre as esferas da vida se estende para além do tempo até os espaços e objetos marcados por atividades contrastantes. Dessa forma, as oposições entre banheiro e sala de aula, refeitório e pátio, comida e brinquedo, são as próprias distinções entre a "hora de ir ao banheiro" e a "hora da lição", entre "hora de comer" e a "hora de brincar".

Há, com certeza, também um forte caráter prático/funcionalista na presença do tempo cíclico. A própria existência do Centro de Educação Infantil como instituição de educação pública provavelmente não seria viável sem a estabilidade relativa de uma sequência planejada de atividades; o trabalho da professora (em oposição ao da mãe) só é possível a partir da coordenação simultânea de várias crianças. Tratando-se, enfim, de uma instituição de caráter tipicamente burocrático, talvez a sistematização da rotina esteja mais ligada a um fator organizacional do que a uma concepção intencional de educação. De uma forma ou de outra, devo ressaltar que o que buscamos aqui é menos o caráter e a dinâmica da estrutura escolar do que os efeitos de alguns de seus aspectos (acidentais e incoerentes, talvez) sobre uma concepção peculiar de pessoa e de educação.

Há uma relação importante entre essa dimensão do tempo e o reconhecimento das próprias crianças enquanto crianças em oposição às professoras e aos funcionários: o exercício repetido das mesmas atividades e dos mesmos papéis dentro das mesmas atividades é um fator muito importante para que uma criança se sinta igual às outras e diferente dos educadores.

Se o tempo cíclico (1) se fundamenta na repetição diária de atividades, o tempo linear (2) parte da *sucessão e acumulação* de acontecimentos. Nesse sentido, todo fato é absolutamente particular, jamais se repete da mesma forma; cada dia é único e cumpre uma função específica no caminho sem volta que é a educação e, em última instância, a vida.

Se antes era uma posição na sequência diária de atividades o que orientava os indivíduos no tempo, é agora a posição dos indivíduos numa sequência ideal de grupos etários o que define seu papel. Tanto as professoras quanto as crianças se localizam simbolicamente em alguma fase da vida e, a partir desse ponto, orientam suas atividades.

As oposições primordiais seriam entre professores e crianças, entre os minigrupos (mais velhos – de 2 a 3 anos, aproximadamente) e o berçário (mais novos – de 1 a 2 anos, aproximadamente) e entre as crianças de uma mesma classe de idades diferentes. A identidade da criança, nesse sentido, se dá a partir do pertencimento a um determinado *grupo etário*. Dessa forma, quando uma criança

do minigrupo se comporta de forma considerada imprópria para as expectativas sobre seu grupo etário, é recorrente que se lhe diga: "Você quer voltar para o berçário?" Certa vez, quando um menino mais novo gritava e foi acompanhado por outro mais velho, a professora disse ao segundo: "O Guilherme tudo bem, porque ele é pequeno, mas você, Vitor, francamente...". A oposição professor/criança não se coloca, no entanto, em momento algum como diretamente ligada à idade. Voltarei a esse ponto mais adiante.

É interessante notar como também essas oposições se fazem ver por toda parte no espaço e em objetos identificados a grupos etários: a identificação mais comum para um grupo etário é a "sala" a que pertence; as diferentes idades ocupam mesas diferentes no refeitório e as proporções das cadeirinhas e das mesas variam de acordo com a idade; idades diferentes usam banheiros distintos; quando uma criança, mesmo que acidentalmente, entra na copa das professoras, é-lhe dito "criança não pode entrar aí"; uma criança não deve pegar água no filtro das professoras e não é comum que as professoras comam nos pratos e com os talheres das crianças.

Há também uma definição recíproca entre o tempo linear e as atividades sucessivas que ele organiza: se uma concepção abstrata de idade e de "tamanho" orienta o tratamento da criança, também a "passagem do tempo" se percebe pelas mudanças físicas e comportamentais das crianças. Poderíamos, então, dizer que há uma aproximação simbólica importante entre tempo linear e a dimensão do processo educacional que diz respeito ao *desenvolvimento psicofísico* (2) da criança.

Podemos organizar resumidamente as oposições entre essas duas dimensões do tempo pela tabela a seguir:

Tabela 1: Tempo Cíclico e Tempo Linear

1) Tempo Cíclico	2) Tempo Linear
Repetição	Sucessão e Acumulação
Oposição entre "horas"	Oposição entre idades
Exercício das mesmas atividades e dos mesmos papéis nas atividades	Pertencimento a um determinado grupo etário
Administração das diferentes esferas da vida	Desenvolvimento Psicofísico

Há também numerosas relações entre as duas dimensões do tempo: se, por um lado, o tempo linear não é mais que um conjunto ou o resultado de ciclos, também os ciclos se localizam sempre em algum trecho do tempo linear. Pensando na relação com a criança, por um lado a forma de seu desenvolvimento é moldada a partir da administração das diferentes esferas de sua vida que se dá no dia após dia, e por outro a forma de administrar as esferas da vida se baseia no trecho ideal do desenvolvimento no qual a criança é localizada.

Essa relação se torna mais clara quando investigamos o caráter "natural" que é atribuído à condição e ao desenvolvimento da criança. Essa concepção se nos mostrou clara quando uma professora, ao explicar para as crianças a diferença entre uma lagarta e uma borboleta, disse simplesmente "a lagarta é a *criança* da borboleta" e em seguida explicou como a lagarta se transforma em borboleta, repetindo diversas vezes cada etapa do desenvolvimento ("a lagarta come-come-come"). Temos, assim, um processo peculiar que só se realiza a partir de ciclos de repetição (comer, esperar no casulo) e ciclos peculiares que se inserem em etapas específicas de um processo geral de desenvolvimento dado (lagarta, casulo, borboleta).

A condição da lagarta é, então, metáfora da condição da criança, que se caracteriza por ser essencialmente *natural*. O destino da criança, assim como o da lagarta, é se transformar; a educação não é mais arbitrária nem menos natural que a metamorfose da lagarta. Vale aqui também ressaltar que em nenhum momento a professora se coloca como o futuro da criança da mesma forma que não coloca a sua diferença em relação à criança como uma diferença no tempo; a professora não é a borboleta.

Esse "naturalismo" também se reflete na equivalência que se coloca entre diferentes funções do corpo e diferentes aspectos do processo educacional, vistos como partes de um grande e natural processo de desenvolvimento.

Assim, na oposição entre "horas" é extremamente comum opor as "horas" destinadas ao cumprimento de *funções orgânicas básicas* e universais (notadamente a alimentação, a higiene e o sono) a atividades típicas da vida na escola, como a hora de brincar no pátio, a hora da historinha ou a hora da lição. Ouvimos "não é hora de brincar, é hora de comer", ou "não é hora de ir ao banheiro, é hora da historinha", da mesma forma que ouvimos "não é hora de brincar, é hora da lição".

Na oposição entre idades é expressa uma equivalência entre *crescimento* ("tamanho") e determinadas expectativas ligadas ao *aprendizado*. Quando, por exemplo, uma criança especialmente nova surpreende o professor com a capacidade de executar uma tarefa que não era prevista para a sua idade, a professora lhe diz: "imagina que alguém pequeno desse jeito já faz isso!"

Há em torno dessa equivalência uma distinção "nativa" importante entre fatores tidos como *espontâneos* (A), que emanariam diretamente da natureza

orgânica do homem e outros tidos como *capacidades latentes que precisam ser desenvolvidas pela educação* (B). A diferença pode ser percebida a partir da forma como as professoras acreditam que precisam lidar com um e com outro no processo de educação: é preciso ensinar a criança a controlar os primeiros e fornecer recursos para a criança desenvolver os segundos. Enquanto a educação age apenas sobre a forma e a qualidade dos primeiros (comer *direito*, não dormir *bem,* não crescer *forte*) também a própria existência dos segundos está simbolicamente em jogo (*não ter* educação, *não saber* falar, não falar *direito*).

O maior e mais interessante problema que essa exposição tentará discutir, mas dificilmente será capaz de esclarecer completamente, é essa ambiguidade entre o fato gritante e onipresente de que a educação é um processo intenso e complexo de construção sociocultural da criança e do ser humano e a anulação dessa dimensão pela concepção do desenvolvimento "natural" da criança. Por hora acreditamos que não poderíamos fazer mais do que sugerir a existência de uma espécie de convicção poderosa, persistente e flexível de que todas as capacidades da criança são ou espontaneamente manifestas ou de alguma forma latentes, sendo, de uma forma ou de outra, "naturais".

Podemos pensar, então, que a criança é atravessada por dois eixos: um que abrange as duas dimensões de tempo (1 e 2) e os aspectos do processo educacionais a elas vinculados (administração das diferentes esferas da vida e desenvolvimento psicofísico) e outro que separa as duas formas principais pelas quais as estratégias pedagógicas agem sobre a criança (A e B, ou sobre a forma de fatores espontâneos e fatores latentes desenvolvidos pela educação).

A concepção de criança sobre a qual a educação (infantil) age seria, então, composta por quatro categorias estreitamente interligadas, cada uma das quais articulando uma dimensão de cada eixo. Seriam elas:

– A1 (cíclico, espontâneo) = funções orgânicas básicas, notadamente alimentação (líquida e sólida), sono e higiene (fezes, urina, peido, catarro, vômito, salivação, arroto).

– B1 (cíclico, latente) = disciplina (I) e autonomia (II) na administração das esferas da vida (discutirei os conceitos de disciplina e autonomia em breve).

– A2 (linear, espontâneo) = crescimento e demais processos de metamorfose do corpo (crescimento de dentes e cabelo, fortalecimento dos músculos, concentração de gordura).

– B2 (linear, latente) = aprendizado, no sentido amplo do termo (falar, ler, escrever, andar, cantar, desenhar, contar, desenvolvimento geral da capacidade cognitiva).

Talvez esses cruzamentos fiquem mais claros se colocados num quadro:

Tabela 2: Dimensões do Tempo e Dimensões da Educação

	1) Cíclico (Administrar diferentes esferas da vida)	2) Linear (Desenvolvimento Psicofísico)
A) Espontânea	Funções Orgânicas Básicas (Alimentação, Sono, Higiene)	Crescimento
B) Latente	I) Disciplina II) Autonomia	Aprendizado

Assim, além das equivalências entre A1 e B1 e entre A2 e B2 que já havíamos mencionado, podemos ver uma nova equivalência entre os dois pares horizontais: A1 estaria para A2 assim como B1 estaria para B2. Ou seja, da mesma forma que a necessidade de se alimentar, dormir e cumprir as funções de higiene é imprescindível para que as crianças cresçam, e o estágio de crescimento orienta quantitativa e qualitativamente o cumprimento das funções orgânicas básicas (leite materno sucedido por alimento sólido, maiores volumes de comida ingerida e excrementos liberados conforme se cresce), também é imprescindível para o aprendizado que a criança tenha autonomia e disciplina, e a forma e a intensidade na cobrança da disciplina e da autonomia devem variar de acordo com o posicionamento num estágio mais ou menos avançado do processo geral de aprendizado. Da mesma forma que ouvimos "se você não comer, não vai crescer", ouvimos "se você ficar brincando com o Guilherme Henrique, não tem como você entender o que eu estou falando, Vitor! Tem graça?"

A centralidade que a administração das diferentes esferas da vida parece assumir na rotina de um Centro de Educação Infantil pode ser relacionada com o lugar da educação infantil num processo mais amplo de educação, onde a dimensão do aprendizado parece predominar, de forma análoga à equivalência descrita: a criança precisa ser disciplinada e autônoma antes de aprender.

Torna-se necessário agora distinguir as categorias disciplina (I) e autonomia (II). A relação entre ambas combina uma estreita interdependência e uma profunda contradição. A disciplina está relacionada à capacidade da criança de obedecer imediatamente a uma orientação da professora e a autonomia à capacidade de internalizar instruções repetidas no tempo, de repeti-las sem a orientação direta da professora. Uma criança com muita disciplina e pouca autonomia não faria nada que não lhe fosse explicitamente pedido e a criança com muita autonomia e pouca disciplina cumpriria automaticamente as funções a que está acostumada, mas teria problemas para seguir novas atividades propostas pela professora.

Mas essa distinção vai muito além disso: a *disciplina* (I) é essencialmente o *limite*, representando a igualdade e a dimensão negativa e passiva da educação: desde a identidade e o respeito até a obediência, a repreensão e o silêncio. Uma mesma estrutura permeia todas as relações ligadas à disciplina: há um todo racional que coordena partes a princípio irracionais, imprimindo-lhes coerência. A relação entre as partes é de igualdade enquanto se mantiverem dentro de limites definidos por uma instância superior.

Assim é a relação entre professora e crianças, entre a criança e seu corpo (desde funções orgânicas básicas até as próprias partes/membros do seu corpo) e entre a criança e o espaço: a criança indisciplinada equivale à comida fora do prato, ao cocô fora da privada, ao xixi fora da privada, ao catarro fora do nariz, à saliva fora da boca, ao braço fora da cama, à cadeira fora da mesa, à criança fora da fila, à criança fora do círculo etc.

A relação disciplinar recoloca, então, a oposição entre criança e professor, que também aqui não se expressa explicitamente (nem como uma oposição entre idades, nem como uma oposição entre parte e todo, nem entre racional e irracional) e, consequentemente, a identidade entre as crianças, ligada ao exercício das mesmas atividades e dos mesmos papeis no interior das atividades.

A *autonomia* (II) é essencialmente a *iniciativa*, representando a liberdade e a dimensão positiva, ativa da educação: desde a diferença, a alteridade e a personalidade até a reciprocidade, o estímulo e o diálogo. A estrutura típica é de uma interação entre totalidades individuais dotadas de racionalidades próprias. A oposição fundamental é entre as crianças.

A disciplina tende a privilegiar o comportamento por assim dizer exterior da criança: mais importante do que as diferenças e a complexidade que envolvem sua subjetividade é o imperativo de que ela deve agir, física e explicitamente, no sentido indicado pela professora. A própria relação da criança com seu corpo no âmbito da disciplina trata menos da capacidade de entender o funcionamento de seu corpo do que o dever de fazê-lo funcionar dentro dos limites propostos pela professora.

O momento do "esquenta" seria especialmente interessante para pensarmos a disciplina: no interior da "hora da historinha" há, antes da professora começar a contar a história propriamente dita, uma espécie de ritual de preparação para a história. A professora diz "vamos esquentar para a historinha?" e segue, esfregando uma mão na outra (como quem as esquenta no frio) e repetindo "esquenta, esquenta, esquenta, esquenta" até dizer o nome de determinada parte do corpo, colocando em seguida as mãos na parte correspondente do próprio corpo e explicando para que essa parte foi esquentada, dando ênfase a determinada palavra que traz o teor de uma orientação. Por fim, a professora repete "Vem historinha, vem", gesticulando como quem chama alguém para

perto e por fim diz, em tom animado, "chegou a historinha!" e começa em seguida a história. As crianças repetem os gestos e tentam repetir as palavras. A sequência observada foi a seguinte:

> *Esquenta, esquenta, esquenta, esquenta*
> *A orelha para* ouvir *a historinha*
> *Esquenta, esquenta, esquenta, esquenta*
> *O bumbum para ficar* sentadinho
> *Esquenta, esquenta, esquenta, esquenta*
> *A boca para ficar* quietinho
> *Vem historinha, vem, vem historinha, vem*
> *Chegou a historinha!*

Podemos enxergar com alguma clareza a correspondência entre a relação da professora com as crianças e a das crianças com as partes do seu corpo. A dimensão cíclica pode ser percebida tanto na repetição diária desse momento como na repetição de cada etapa no interior do evento. O caráter passivo da disciplina pode ser percebido pelo teor das instruções (ouvir sentado e quieto). Por fim, a relação entre disciplina e aprendizado se coloca: a disciplina do corpo e dos sentidos deve preceder e acompanhar o momento do aprendizado (historinha).

A autonomia, ao contrário, preocupa-se especialmente com a interioridade e a subjetividade da criança, importando para ela menos a forma e os resultados da ação da criança e mais sua capacidade de interiorizar o sentido dessa ação, sendo capaz de discernir sobre a adequação de realizá-la ou não em situações mais ou menos correspondentes.

O processo de fixação do nome das crianças pode ser um bom caminho para entendermos a autonomia. Há, em todos os momentos, uma insistência imensa por parte das professoras de tratar todas as crianças pelo nome. É impressionante como no berçário a grande maioria das crianças fala poucas palavras, mas sabe inequivocamente o próprio nome e o nome de seus colegas. Certa vez uma criança chamou outra pelo nome errado. A resposta da professora foi imediata e indignada "Gustavo, por que você chamou ele de Guilherme? Ele não é o Guilherme, é o Kayky! Kayky, fala para ele: eu não sou o Guilherme, eu sou o Kayky!" A percepção de diferenças na relação da criança com os colegas é, nesse sentido, mediada em todos os momentos pelo nome.

O nome é a expressão máxima da autonomia, de tudo que há de único e subjetivo na criança e no curso particular de seu desenvolvimento: cada avanço individual, cada mudança, cada erro, cada desvio, cada aptidão, cada dificuldade são acompanhados pelo nome. O nome seria, então, uma importante ferramenta na conexão entre tempo cíclico e linear, permitindo relacionar peculiaridades

nas atividades diárias a destinos específicos no desenvolvimento da criança.

Por fim, o nome recoloca a relação complexa de complementaridade e contradição entre autonomia e disciplina: o nome, se por um lado é expressão das particularidades inconvenientes à disciplina, por outro é imprescindível para que se restabeleça a disciplina em situações de desvio. Uma situação característica desse conflito ocorreu numa segunda-feira, quando a professora decidiu ler uma história que, por acaso, havia sido contada a uma menina por sua mãe, em casa, na noite anterior. Durante a história, a menina ficou especialmente agitada, acabou levantando e adiantou, em palavras confusas, o enredo da história. A resposta da professora foi intensa: "Katharina, você vai sentar e ouvir a história como todo mundo, que você não é diferente de ninguém". Katharina sentou e ouviu a história em silêncio. A professora agiu pela coordenação disciplinar do todo, mas sua ação recaiu sobre um agente individual autônomo.

As oposições "nativas" que envolvem a disciplina são essencialmente as que se colocam entre a criança bem ou mal "comportada", entre a criança "boazinha" e a "ruim" e entre a "bonita" e a "sem graça". Especialmente a concepção de "comportamento" traz com clareza a noção de limite (até mesmo físico) que envolve a disciplina.

A autonomia se expressa nas oposições "nativas" entre a criança "lerda" e a "esperta" e entre a criança "devagar" e a "rápida". A metáfora com ritmos aponta para uma relação peculiar entre a autonomia e aprendizado: a primeira teria o poder de definir o ritmo de desenvolvimento do segundo. Devemos lembrar aqui que também o estágio em que a criança é localizada no decurso ideal de um processo geral de aprendizado é usado, em resposta, para definir as cobranças e expectativas sobre a autonomia.

Uma última oposição pode ser pensada: o espaço da disciplina é essencialmente o espaço da escola: é na sala de aula que se coloca a oposição entre criança e professor e a identidade das crianças. A autonomia, ao contrario, se testa em casa, onde há o constante perigo de dissolução da capacidade de administração das diferentes esferas da vida tão laboriosa e insistentemente construída, onde o aprendizado pode ser estrangulado, desnorteado, subvertido.

Podemos, para facilitar a compreensão, organizar resumidamente as oposições entre disciplina e autonomia num quadro:

Tabela 3: Disciplina e Autonomia

I) Disciplina	II) Autonomia
Seguir imediatamente instruções	Internalizar instruções
Limite	Iniciativa

Imitação, Igualdade	Discernimento, Liberdade
Identidade (oposição a uma instância superior)	Particularidade (oposição entre conjuntos particulares)
Negativa, passividade	Positiva, atividade
Exterior, forma e resultados da ação	Interior, intenções e motivações da ação
Incide sobre a forma do aprendizado	Incide sobre o ritmo do aprendizado
Todo racional imprime coerência a partes a princípio irracionais	Interação de totalidades individuais dotadas de racionalidade própria
Relação professor/criança, criança/corpo e criança/espaço	Relação criança/criança
Escola	Casa

Levada às últimas consequências a influência da distinção entre tempo cíclico e linear na concepção de criança do Centro de Educação Infantil Aluysio de Menezes Greenhalg, teremos condições e recursos mais amplos para reformular com maior clareza um problema que permeou em todos os sentidos este artigo: se a educação é um processo de construção social da criança, por que aparece a todo o momento como natural? E se a educação é tida como natural, por que em nenhum momento a oposição essencial entre professor e crianças aparece como tal?

Referências bibliográficas:

DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1996

DUMONT, Louis. "introdução" . In: *Homo Hierarchicus*. São Paulo: Edusp, 1992.

EVANS-PRITCHARD, E. E. "Tempo e Espaço". In: *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir.* 13. ed., Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

GEERTZ, Clifford. "Pessoa, Tempo e Conduta em Bali". In: *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1998.

MAUSS, Marcel. "Uma Categoria do Gênero Humano: A Noção de Pessoa, a de 'Eu'". In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosacnaify: 2007.

SIMMEL, Georg. "Indivíduo e Sociedade nas Concepções de Vida dos Séculos XVIII e XIX". In: *Questões Fundamentais da Sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

Marcio Bressiani Zamboni é graduando em Ciências Sociais na Usp.
E-mail: marciobz@gmail.com

O cidadão e o legislador na ética e política de Aristóteles.

Martin Prado Sander Smit

Resumo:

O cidadão e o legislador são conceitos de grande importância tanto na Ética a Nicômacos quanto na Política. É dos dois que depende a autossuficiência da cidade e a felicidade de seus habitantes, ou seja, a realização da finalidade da ciência política e da ética. A partir disso, este trabalho se propõe a elaborar a relação entre essas duas figuras, considerando o que é necessário para que alguém seja um bom cidadão e, no caso do legislador, o que o torna capaz de instituir uma boa constituição, e aquilo em que ela consiste. Nessas questões, delineia-se mais claramente a relação entre os dois: o bom cidadão depende de boas leis (em sua formação e em sua convivência com outros cidadãos), elaboradas por bons legisladores, assim como o trabalho desses legisladores só alcança de fato sua finalidade se as leis são respeitadas e promovidas por cidadãos virtuosos.

Palavras-chave: Aristóteles, Ética, Filosofia Política, Cidadão, Legislador.

Não existe uma fronteira entre questões éticas e políticas no pensamento aristotélico. De maneira geral, conforme explica Morrall: "não existe qualquer texto escrito que apoie a crença de que Aristóteles reconhecesse uma ciência ética separada. Para o filósofo, o comportamento ético individual é uma subdivisão do que chama 'ciência política', uma exploração intelectual geral dos campos inseparáveis da vida individual e da vida comunitária, que juntos compõem a unidade da *polis*".[1] O papel que tanto um quanto outro desempenha na vida dos homens não está, portanto, isolado na ética ou na política, mas é comum a essas duas esferas da vida coletiva.

Considerando essa relação intrínseca entre a finalidade de um único individuo e a de toda a cidade, esta comunicação se propõe a traçar alguns pontos da relação entre os conceitos de cidadão e de legislador na filosofia prática de Aristóteles. Partindo da consideração sobre o que é necessário para que alguém seja um bom cidadão e, no caso do legislador, sobre o que o torna capaz de instituir uma boa constituição e no que ela consiste, podemos conceber uma relação mais clara entre os dois.

As funções e a importância do trabalho tanto de um quanto de outro podem ser delineadas a partir de uma definição da própria cidade, como acontece no livro III da *Política*, em que, no final do primeiro capítulo, Aristóteles define a cidade como "o conjunto de cidadãos suficiente para viver em autarquia".[2] Esse conjunto de partes constitutivas da cidade, o grupo dos cidadãos, é aquele grupo de pessoas às quais cabe manter a cidade apta para a autossuficiência e para o cultivo da maior felicidade possível de seus habitantes, ou seja, é o grupo a quem cabe realizar o fim último da *polis*. Uma definição da cidade passa, portanto, por uma definição de cidadão. Para defini-lo, Aristóteles afirma que:

> "não há melhor critério (...), em sentido estrito, do que entender a cidadania como capacidade de participar na administração da justiça e no governo".[3]

O cidadão é aquele habitante da cidade que pode exercer uma função no governo, um cargo de juiz ou de membro das assembleias. Mesmo no caso dos cargos de exercício alternados, um cidadão que deixe um cargo não deixa de ser cidadão; o que o caracteriza enquanto tal é a igualdade que ele tem em relação aos outros, que, mesmo que efetivamente não exerçam aquele cargo, podem vir a exercê-lo, tê-lo exercido ou mesmo exercer outro cargo no governo ou nas assembleias e tribunais, que todos têm a capacidade de executar. É a eles que

---

1 Morrall, J.B. *Aristóteles*, pág. 49

2 1275b 20

3 ARISTÓTELES, *Política*, III, i, 1275ª 20-27

cabe a direção da cidade e são eles que, uma vez atribuídas suas funções, nos permitem dizer que a cidade "praticou este ou aquele ato",[4] visto que um ato praticado pela cidade é um ato praticado por aqueles a quem são atribuídos os poderes que a cidade tem sobre cada um de seus habitantes.

Aqui é preciso lembrar que é do regime (*politeia*) que depende essa organização de poderes e atribuições, e, por isso, conforme observa Wolff, "o conteúdo real do conceito de cidadão depende do tipo de regime",[5] ou seja, o que realmente implica que determinado habitante seja cidadão é o regime sob o qual se encontra a cidade. Considerando que os regimes que determinam e organizam as atribuições dos poderes são diferentes nas diferentes cidades, do mesmo modo serão diferentes os critérios da cidadania. Por isso, para conhecer o que é um cidadão e como alguém pode ser chamado de cidadão, é preciso considerar aquilo em que consiste a cidadania nas várias formas de regime das várias cidades. O titulo de cidadão é o que dá a um habitante o direito da participação política e é dessa atividade que dependem, aliados a fatores circunstanciais, os fins da política: a autonomia da cidade e a maior felicidade possível entre os que nela vivem.

Este último é objetivo máximo da ciência política, pois é essa a ciência que, conforme Burnet, "produz felicidade em uma Cidade (*a state*), e a felicidade é o maior dos bens práticos (*practical goods*), a única coisa que escolhemos por ser um fim em si mesma (*for its own sake*), e não por qualquer fim que esteja além dele",[6] Por isso a política é a ciência "mais imperativa e mais predominante sobre tudo"; além de utilizar as ciências restantes, ainda legisla sobre o que devemos ou não fazer.[7]

A política, assim como as outras ciências, visa a um gênero determinado e, portanto, para examinar o que é adequado aos regimes políticos, não é possível levar em consideração apenas um aspecto parcial de seu objeto de estudo, mas deve-se considerar o gênero como um todo. No início do livro IV da *Política*, Aristóteles afirma que o bom legislador é justamente aquele que não negligencia nenhum dos aspectos que o estudo desse gênero requisita, listando-os ainda no primeiro capítulo.

Um bom legislador não deve negligenciar a constituição do regime ideal, mas o exame desse objeto em seu estado ideal não esgota a ciência política. Para ele, não basta o estudo do regime ideal sobre condições ideais. É preciso ainda saber qual é o melhor regime para uma cidade que vive em circunstâncias

---

4 op. cit. III, i, 1274^{b} 31-32

5 WOLFF, *Aristóteles e a Política*, pág. 117

6 BURNET, *Aristotle on Education*, pág. 5

7 Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, I, ii, 1094^{a}

geográficas e humanas diferentes das ideais, além de saber qual o melhor regime não só para determinada cidade, mas também para a maioria das cidades, consideradas "como se fossem uma só".[8]

Além disso, como coloca Aristóteles, da mesma forma que um mestre de ginástica tem que considerar que não são todos os homens que estão aptos a se tornarem campeões das competições, pois nem todos aqueles que se exercitam o fazem para atingir a melhor condição física possível, o legislador não deve negligenciar uma cidade que, mesmo não desejando ou não estando apta a existir sob a melhor constituição, deseja ao menos viver em seu regime da melhor maneira possível.

Para um cientista político, não basta examinar o regime perfeito nem conhecer qual o melhor regime dentro de circunstâncias específicas, pois ainda é preciso que não seja negligenciado "um terceiro regime que se estabelece segundo um pressuposto, uma vez que essa ciência pode também examinar qual o princípio a partir do qual um regime se formou, e de que forma o poderemos conservar o máximo de tempo possível". Assim, não basta que o legislador e o político saibam apenas criar ou escolher um regime (nem o melhor, nem o mais adequado, nem o que mais serve à maioria das cidades), pois o político deve ainda "ser capaz de auxiliar os regimes já estabelecidos", organizados a partir de um princípio que o legislador deve conhecer e respeitar durante sua atuação política.[9]

Com isso, o problema de como implantar o regime perfeito dá lugar ao problema prático que o conhecimento político precisa compreender. O que o legislador deve conhecer, ao contrário de um cientista especulativo, é antes a possibilidade prática de execução de um regime do que sua correspondência à organização ideal de uma cidade. Conforme Aristóteles, "o que verdadeiramente interessa, pelo contrário, é introduzir uma ordenação política cujas disposições persuadam facilmente os cidadãos e facilmente sejam adotadas; pois não é de modo algum menos trabalhoso o ato de aprender melhor do que o ato de aprender desde o início".[10] Entre cidadãos virtuosos, portanto, o melhor regime possível é persuasivo, pois eles realmente sabem o que é o melhor em sentido absoluto. Mas os homens, em sua maioria, necessitam de outros elementos de compulsão, como a possibilidade de ganhos e o medo de punições. Cabe ao legislador levar essas circunstâncias em consideração, pois só assim será possível formular um regime específico que funcione da melhor maneira possível em uma cidade específica.

---

8 Para todo o parágrafo Cf. ARISTÓTELES, *Política*, IV,1288^{b}

9 Para todo o parágrafo Cf. ARISTÓTELES, *Política*, IV, i, 1288^{b} 20 - 1289^{a} 5

10 ARISTÓTELES, *Política*, IV, i, 1289^{a} 1-4

Mas não basta que a cidade tenha uma boa legislação para que ela seja autossuficiente e seus habitantes tenham uma boa vida. A cidade é a comunidade de cidadãos, ela existe no mundo real como o lugar da vida em comum, onde os homens vivem juntos e o que um faz ou deixa de fazer influencia a vida dos outros que vivem com ele. É papel das leis organizar as condutas, validando aquelas que convêm à cidade e proibindo aquelas que desviam a cidade de seu fim. Por isso, nesse ponto, a investigação política se torna uma investigação ética: cabe agora investigar como deve ser a conduta de um cidadão, e quais atos devem ser elogiados ou censurados, bem como qual é a melhor maneira de formar os cidadãos, de modo que se tornem homens bons.

Considerando que isso é necessário para tornar a cidade boa, ou seja, que isso é necessário para que o fim do legislador seja atingido, segue que o legislador deve se preocupar com os cidadãos e com a maneira como eles podem vir a praticar boas ações e cultivar bons hábitos. É nesse sentido que Burnet afirma que é papel da legislação organizar as leis que tratam da educação, a fim de que a cidade possa "produzir o tipo de cidadão que o legislador precisa para a constituição que ele deve preservar".[11] Partindo do que os habitantes são desde o nascimento, cabe ao legislador conceber sua formação de modo que eles se tornem bons cidadãos, capazes de, em sua fase adulta, tornarem-se bons políticos e bons legisladores, atingindo com excelência a finalidade a que eles visam na condição de cidadãos.

Por isso, a educação, este processo que desenvolve no homem aquilo que ele tinha em potência, é de máxima importância para a política, e não deve ser negligenciada pelo legislador. É da educação que depende o equilíbrio da cidade, pois é dela que dependem os homens para se tornarem governantes equilibrados (*spoudaioi*). É formando esses homens para uma vida equilibrada e virtuosa que se garante o equilíbrio de seu trabalho como governantes da cidade e, por isso, a investigação política deve considerar o problema da educação e de que maneira a cidade deve se servir dela para promover sua felicidade e autossuficiência.

Cumprir essa tarefa é a finalidade que o legislador deve realizar para ser um bom legislador, ou seja, é a finalidade suprema da ciência política, que é "infundir certo caráter nos cidadãos – [...] torná-los bons e capazes de praticar boas ações".[12] O legislador consegue realizar esse fim, para o qual os homens têm que estar aptos por natureza, educando os homens por intermédio dos hábitos e da instrução, com o que ele pode moldar aquilo que não foi determinado desde

---

11 BURNET, *Aristotle on Education*, pág. 5 "... to produce the type of citizens which the statesman requires for the constitution it is his business to preserve..."

12 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, I, ix, 1022b

o nascimento (como as características naturais de certos povos) e pode por isso ser modificado.[13]

A formação dos hábitos e a instrução remetem, cada uma a seu modo, ao desenvolvimento de um tipo específico de excelência do homem. Quando trata da excelência humana, Aristóteles deixa claro que procura a excelência da alma, que é aquilo que o homem tem de próprio.[14] A excelência do homem é a excelência da atividade de sua alma, e seus dois tipos de excelência correspondem à excelência da atividade de duas partes diferentes da alma: a excelência intelectual e a excelência moral. É para agir sobre essas diferentes partes que a ciência política deve estudar as partes da alma.

Por isso o estudo dessa questão não deve ser empreendido com o puro intuito de compreender; conforme Aristóteles, aquele que deseja se tornar um bom governante e legislador "deve estudá-la tendo em vista estes objetivos [tornar os homens bons], e apenas o suficiente em face das questões que estamos discutindo".[15]

Para assinalar a diferença entre essas duas partes da alma, ele traça a diferença pela qual cada uma delas se relaciona com a razão. Aquelas partes que não se relacionam com a razão (como as funções da alma vegetativa) não participam da virtude que é especificamente a virtude humana. Já os elementos que participam da razão "no sentido próprio e em si",[16] são aqueles aos quais correspondem formas excelentes como a sabedoria, a inteligência e o discernimento: formas da excelência intelectual, que são adquiridas pela instrução.[17]

Mas há também outro elemento na alma, cuja atividade excelente corresponde à excelência moral. Esse elemento é irracional, mas participa da razão na medida em que pode ser persuadido por ela. Conforme escreve Aristóteles, "o fato de advertirmos alguém, e de reprovarmos e exortarmos de modo geral indica que a razão pode de certo modo persuadir o elemento irracional".[18] Assim, para um homem temperante, esse elemento sempre obedece à razão, no sentido em que essas duas partes da alma funcionam juntas e apontam para a mesma direção; entretanto, nos homens incontinentes, o elemento irracional não obedece à razão, seus impulsos atuam em direções opostas assim como um membro paralisado se move para um lado quando pretendemos movê-lo para outro.[19]

---

13 Cf. idem, *Política,* VII, xiii, 1332b

14 Cf. idem, *Ética a Nicômacos*, I, xiii, 1102b

15 *Op. cit.* I, xiii, 1102a

16 *Op. cit.* I, xiii, 1103a

17 *Op. cit.* II, i, 1103a

18 *Op. cit.* I, xiii, 1102b

19 *Op. cit.* I, xiii, 1102b - 1103a

Podemos assim dizer que o fato de este elemento obedecer à razão é um sinal de sua excelência, pois os hábitos excelentes são aqueles que a razão escolheria. A inclinação para praticar esses atos, para agir de acordo com a razão, é o que nos é favorecido quando temos bons hábitos.

Os hábitos devem promover "alguma afinidade com a excelência moral, amando o que é nobilitante e detestando o que é aviltante",[20] pois o prazer e o sofrimento acompanham "toda ação e toda emoção" [21] e, por isso, têm uma grande importância para a ética e a política. De fato, já no Livro II da *Ética a Nicômacos*, Aristóteles destaca essa importância ao afirmar que "toda a preocupação, tanto da ciência moral quanto da ciência política, é com o prazer e o sofrimento, porquanto o homem que os usa bem é bom, e o que os usa mal é mau".[22] Mas o que Aristóteles pretende significar como uma boa ou má utilização do prazer? Além disso, quais as decorrências dessa preocupação na ciência moral e na ciência política especificamente?

Seguindo essa ideia ainda no livro II, Aristóteles afirma que a causa dos homens se tornarem maus é o prazer e o sofrimento, pois é "perseguindo e evitando os prazeres e sofrimentos que não devem, ou quando não devem, ou como não devem", que os homens cultivam as disposições da alma que os tornam maus. Esse prazer equivocado é que nos move a praticar más ações, e é o prazer que relacionamos com essas más atividades que nos estimula a praticá-las.

É nesse sentido que Aristóteles diz que os castigos são infligidos como sofrimentos.[23] Devemos considerar que tanto a excelência ou a deficiência moral quanto o prazer e o sofrimento se relacionam com as emoções e as ações.[24] Logo, quando se aplicam punições com o intuito de reprimir as más ações,[25] os castigos funcionam como "uma espécie de tratamento médico"[26] que, operando por meio de contrários, infligem um sofrimento para uma ação indevida e, portanto, para um prazer indevido. Se a ação fosse acompanhada por um prazer verdadeiro, seu agente não sofreria castigo ou punição, pois estaria praticando uma ação boa, o que deve ser encorajado pelo legislador. Habituar as pessoas a praticar o bem é seu objetivo, e ele terá criado uma boa constituição se colocar esse objetivo corretamente em prática;[27] para isso, o legislador deve considerar

---

20 ibidem

21 *Op. cit.* II, iii, 1105[a]

22 ibidem

23 Cf. ibidem

24 Cf. EN, II, 3, 1104b

25 Conforme indica Aristóteles em 1104a

26 *Op. cit.* II, iii, 1104b

27 Cf. *Op. cit.* II, iii, 1103b

que "para o nosso bem ou para o nosso mal o fato de nos deleitarmos ou sofrermos tem uma influência nada pequena em nossas ações".[28]

Mas qual o critério pelo qual podemos chamar um prazer de verdadeiramente bom? E qual a utilidade do conhecimento desses prazeres para a ciência moral e a ciência política? No livro VII, Aristóteles retoma o problema do prazer, discutindo se o prazer é um bem, e explica que "aquilo que é bom pode ser bom em duas acepções (uma coisa pode ser irrestritamente boa, e outra pode ser boa para uma determinada pessoa)"[29].

Assim, da mesma forma que determinadas atividades, determinados prazeres são irrestritos, enquanto outros o são para algumas pessoas e em algumas situações. Por isso, o estudo da natureza do prazer é fundamental para o filósofo político, que, conforme Aristóteles, "é o arquiteto dos fins com vistas aos quais chamamos certas coisas de más e outras de boas irrestritamente".[30] Se a finalidade da moral e da política (a felicidade de um homem e de todos os homens da cidade) pressupõe o prazer,[31] é fundamental que o legislador o tenha em mente para ser bem-sucedido em sua intenção.

Mas em que consiste esse verdadeiro prazer e como ele acompanha as atividades do homem? No livro X, Aristóteles diz que esse prazer não é um movimento (que só é completo em sua totalidade ou em seu momento final) nem um desejo (o prazer é mais inerente ao ato do que os desejos), mas um "todo perfeito", contínuo, que surge como uma coroação de uma atividade excelente; esse prazer não é a excelência da respectiva disposição moral do agente, mas uma "perfeição cumulativa" (que Aristóteles compara ao "viço da juventude"[32]).

O prazer é, portanto, bom ou mau em virtude da atividade que o acompanha, ou seja, "os prazeres são inerentes às atividades"[33] e os melhores prazeres são aqueles que decorrem das melhores atividades. Mas uma pessoa corrompida não tem prazer com o que é virtuoso[34] e é por isso que a "verdadeira educação" é aquela que ensina as pessoas a sentirem prazer com as coisas certas. É esse prazer – que, no início, provém do elogio recebido por certas formas de agir – que ajudará a formar hábitos virtuosos, pois é natural que se escolha o que é prazeroso. Por isso toda a preocupação, tanto da ciência moral quanto da ciência política, é com o prazer e com o sofrimento.

---

28 Cf. *Op. cit.* II, iii,1105a

29 *Op. cit*. VII, xii, 1152[b]

30 *Op. cit*. VII, xi, 1152[a]

31 ibidem

32 Cf. *Op. Cit*. X, iv

33 *Op. cit*. X, v, 1176[a]

34 Cf. ibidem

Assim, um homem que tem uma boa formação dos hábitos (que é uma boa formação moral) se sentirá inclinado a respeitar a lei e praticar atos justos, que são aqueles atos que colaboram para a felicidade e autossuficiência da cidade; é só um homem virtuoso que pode decidir, pelos motivos certos, a prática de atos realmente justos.

No livro V, Aristóteles trata da justiça, distinguindo-a em um sentido amplo e um restrito. Em sentido restrito, a justiça e a injustiça são apenas uma parte daquilo que são em sentido amplo. Um ato injusto nesse sentido não pode ser imputado à deficiência moral como um todo (como seria com a injustiça em sentido amplo), mas somente a uma de suas formas, que Aristóteles chama de iniquidade.[35]

Já o sentido amplo (do qual o restrito é apenas uma parte) é aquele pelo qual Aristóteles afirma que "chamamos justos os atos que tendem a produzir a felicidade e preservar os elementos que a compõem [...] para a comunidade política".[36] É a justiça no sentido da legalidade, aquela que se relaciona com a obediência às leis: são as leis que tornam os homens corajosos (como as leis que nos impedem de desertar do posto), moderados (como aquelas que não permitem que cometamos adultério), amáveis (quando as leis não nos permitem que agridamos os outros) e assim por diante com cada forma de disposição excelente.[37]

É por meio dessa justiça que podemos exercer a virtude não só em relação a nós mesmos como também em relação aos outros.[38] Mas a justiça pressupõe uma igualdade entre aquele que age e aquele que recebe a ação; ambos (ao contrário de um senhor e seus escravos, ou um pai e seus filhos pequenos) ocupam a mesma posição em relação à lei. Por isso só entre pessoas "cujas relações mútuas são definidas pela lei"[39] as ações podem ser chamadas de justas, e é a própria observância da lei que as torna tais, ou seja, só há justiça nas cidades onde o legislador instituiu um estado de direito.

Assim, no início do livro V da *Ética a Nicômacos*, parece que o critério das ações justas depende apenas do legislador; é ele quem decide o que é justo ou injusto; para os cidadãos, a justiça e a injustiça consistem apenas em estar ou não de acordo com o critério estabelecido pela lei.

Mais adiante, Aristóteles coloca um problema nessa relação. De acordo com ele, "cada uma das regras de justiça e das regras legais se relaciona com as ações da mesma forma que o universal se relaciona com os casos particulares, pois as ações praticadas são muitas, enquanto cada regra ou lei é uma, já que é

---

35 Cf. *Op. cit*. V, i, 1129[b]

36 *Op. cit.* V, i, 1129[b]

37 Cf. *Op. cit.* V, i, 1129[b] - 1130[a]

38 Cf. *Op. cit.* V, ii, 1130[a]

39 Cf. *Op. cit.* V, vi, 1134[b]

universal".[40] Sobre esse ponto, Aubenque aponta que, por visarem ao geral, as leis (assim como a ciência) são proposições gerais que não podem abranger todas as variações do particular. Essa generalidade da lei é a própria razão de sua falibilidade, pois uma lei, que é por essência geral, não pode dar conta da multiplicidade das circunstâncias em que as ações são praticadas.[41] A impossibilidade de uma lei infalível não depende da habilidade do legislador, mas é um "obstáculo ontológico",[42] implícito em sua própria atividade: as leis, que são gerais, são insuficientes para garantir a formação de bons cidadãos.

A superação desse problema só é possível pela equidade, pois o equitativo, que "é em si mesmo justo", pode corrigir a lei, aplicando-a em determinada situação particular de maneira apropriada. Assim o equânime é "por sua natureza, uma correção da lei onde essa é omissa devido à sua generalidade".[43]

Aos cidadãos não cabe somente seguir irrestritamente as leis, pois eles agem em circunstâncias particulares e têm de observar leis gerais. O critério dos atos justos, antes de estar nas formulações das leis escritas, está na capacidade de julgar se uma lei deve ser aplicada em determinada circunstância, de aplicar a lei correta na situação correta e da maneira correta. Por isso, a equidade funciona como um "corretivo da justiça legal". A equidade dos homens virtuosos, que conseguem ver qual ação é justa em cada situação particular, "é um corretivo da falibilidade da lei".[44]

Podemos chamar então de justas em sentido amplo não só as ações de acordo com a lei, mas também (e principalmente) as ações dos homens realmente justos, que observam a lei e, se preciso, corrigem-na com a equidade. São esses, mais especificamente, "os atos que tendem a produzir a felicidade e preservar os elementos que a compõem [...] para a comunidade política",[45] e, portanto, a justiça em sua forma mais completa não está nem na letra da lei (formulada pelo legislador) nem em sua simples observância, mas no homem bom que consegue trazer para o particular as regras gerais do primeiro, praticando atos realmente justos para si e para os outros que vivem com ele.

Por fim, ao longo dessas considerações, podemos ter uma visão mais aprofundada da importância do legislador e do cidadão no quadro da vida política concebido por Aristóteles. Para que sua finalidade seja atingida, é preciso que tanto os cidadãos quanto os legisladores sejam virtuosos, ou seja, ambos devem agir bem, de acordo com decisões acertadas, dentro da parte que cabe a cada uma dessas duas figuras no quadro da cidade. Conforme ele observa:

---

40 Cf. *Op. cit.* V, vi, 1135ª

41 Cf. AUBENQUE, *A Prudência em Aristóteles*, pág. 75

42 ibidem

43 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, V, x, 1137ᵇ

44 Cf. AUBENQUE, *A Prudência em Aristóteles*, pág. 76

45 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, V, i, 1129ᵇ

> "No caso da sabedoria relacionada com os assuntos da cidade, a forma de discernimento que desempenha o papel dominante é a ciência legislativa, enquanto a que se relaciona com os casos particulares é conhecida pela denominação genérica de ciência política; esta é pertinente à ação e à deliberação, pois um decreto é algo a ser cumprido sob a forma de um ato individual".[46]

Com isso podemos compreender a complementaridade do cidadão e do legislador no quadro da cidade. Por um lado, a cidade é um todo, anterior a todos os cidadãos (assim como o todo é anterior às partes).[47] É a ordem instituída dos poderes e benefícios da cidade, que é organizada pelas leis instituídas pelo legislador. Essa organização deve estar de acordo com a finalidade para a qual a cidade se dirige, pois de outro modo esse regime não sobreviverá e a cidade não será autônoma.

É papel do legislador organizar essas leis da melhor forma possível, de modo que a cidade esteja orientada para a sua finalidade e, mesmo que não atinja realmente o grau ideal de perfeição, se aproxime dele o máximo possível. Além disso, quando o legislador se encontra em uma cidade que já está direcionada para um fim (um fim que não tenha sido estabelecido por ele, ou mesmo um fim que ele não escolheria), é seu papel organizar as leis de forma a preservar esse regime, ou seja, fazer com que ele seja seguido e respeitado pela população da cidade o máximo permitido pelas circunstâncias.

Mas a cidade não é apenas um esquema legal e racional de organização dos poderes, é algo que acontece na realidade prática. A política, enquanto ciência prática, não tem apenas o papel de conhecer a melhor forma de tratar dessas questões, mas, sobretudo, o de resolvê-las, ou seja, de fazer com que os homens que vivem na cidade vivam efetivamente uma boa vida. Nesse ponto, é aos cidadãos que cabe cumprir um papel. De fato, são eles que respeitarão as leis, cuidarão da manutenção dos hábitos, praticarão bons atos e corrigirão as situações em que a lei não foi respeitada, trazendo aquela finalidade pretendida pela legislação para a realidade comum dos habitantes da cidade.

O problema que Aubenque aponta como "obstáculo" da atividade do legislador (o fato de uma lei universal não dar conta da multiplicidade de situações do particular) é justamente o que exige o desenvolvimento da virtude política (essa forma particular de discernimento a que Aristóteles se refere) dos cidadãos em geral, que é a virtude exercida nas situações particulares (e não a virtude em fixar leis gerais), completando assim o campo do qual a legislação depende (pois se legisla sobre atos que podem ou não ser exercidos), permitindo a realização particular de um princípio geral.

---

46 ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, VI, viii, 1141^{b}

47 Cf. idem, *Política*, I, *passim*

Quando os cidadãos vivem juntos sob as leis é que podemos dizer que a *forma* pensada pela legislação existe em condições reais, materializada pelos cidadãos. Para atingir sua finalidade, a ciência política deve contar, portanto, tanto com a excelência dos legisladores quanto com a excelência dos cidadãos. Aquilo que falta aos homens para torná-los excelentes (a boa educação e a vida na cidade, sob a organização das leis) é proporcionado pelo legislador; aquilo que falta ao legislador (a conclusão do caminho que leva da lei, que é uma, às situações onde uma ação é justa, que são muitas) é realizado pelos cidadãos, e assim a cidade pode efetivamente proporcionar uma vida boa para aqueles que nela vivem.

Referências bibliográficas:

Aristóteles – *Ética a Nicômacos*. Trad. de Mário da Gama Kury 2 edição – Brasília, ed. Universidade de Brasília, 1992.

______________. *Política*. Trad. de Mário da Gama Kury, 3ª edição – Brasília, ed. Universidade de Brasília, 1997.

______________. *Política*. Trad. e notas António Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes, Lisboa, ed. Veja, 1998.

Aubenque, Pierre – *A Prudência em Aristóteles*, trad. de Marisa Lopes – São Paulo, Discurso Editorial, 2003.

Burnet, J. – *Aristotle on Education*, Londres, Cambridge University Press, 1973

Morrall, J. B.– *Aristóteles*. Trad. de Sérgio Duarte, 2ª edição, Brasília, Ed. Universidade de, 1985

Wolff, Francis – *Aristóteles e a Política*, trad. de Thereza Christina Ferreira Stummer e Lygia Araujo Watanabe, São Paulo, Discurso Editorial, 1999.

Martin Prado Sander Smit é graduando em Filosofia pela USP.
E-mail: martin_smit@hotmail.com

A Extensão da Ética como Filosofia Primeira para Emmanuel Lévinas

Lucila Lang Patriani de Carvalho

Resumo:

Contrariando o pensamento filosófico de seu tempo, Emmanuel Lévinas coloca, dentro de seu sistema, a Ética como Filosofia Primeira e não mais a Ontologia, como ocorria até então. Esta substituição é justificada pelo filósofo que, com esta mudança, altera também a forma de pensar a Alteridade e as relações entre esses Sujeitos. Os novos moldes adquiridos formam uma Filosofia do Amor, reformulam a Humanidade do Eu e do Outro e passam por diversos conceitos que estruturam positivamente esta relação, estabelecendo sempre contato com o Infinito.

Palavras-Chave: Emmanuel Lévinas, Ética, Fenomenologia, Alteridade.

A Teologia e a Filosofia, mais especificamente a Metafísica, caminham em constante comunicação, com uma linha tênue que distingue o viés de temas compartilhados por ambas e que se tornam comuns pelo fato de estas análises não se restringirem somente ao campo do sensível. Variando de acordo com o filósofo e a sua abordagem, esta aproximação pode ser maior ou menor, ou mesmo chegar ao ponto de uma confusão indissociável. Emmanuel Lévinas é um dos autores que tiveram sua obra dividida e sua posição questionada por seus leitores, caracterizando-o ora como filósofo, ora como teólogo e, em decorrência disto, como um filósofo do judaísmo.

Até recentemente Lévinas era pouco conhecido e estudado, mas isto vem se modificando ultimamente. Conforme sugere Poirié: "talvez porque a época seja mais moral do que política. Talvez também porque hoje um filósofo que fala de Deus e de espiritualidade não seja mais banido do rol dos pensadores 'sérios'",[1] onde tais divisões por áreas perderiam a sua razão de ser.

Sua obra não se resume a nenhuma das duas áreas exclusivamente, nem mesmo forma um todo coeso que procura a fusão entre Teologia e Filosofia. Lévinas fez tanta questão de abordar esses campos separadamente que chegou a designar editoras diferentes para publicar as suas obras: uma para as que considerava como sendo de Filosofia pura (por exemplo, *Ética e infinito*, *Entre-nós*...) e outra para os seus livros sobre estudos judaicos (com as leituras Talmúdicas). Os estilos de escrita e os objetivos em cada um destes grupos de obras são diferentes. A melhor caracterização, dentro deste contexto, seria tratar o autor como filósofo e como estudioso judeu, distintamente.

Para manter esta separação incisiva, Lévinas nunca negou sua origem judia e a importância do judaísmo em sua vida pessoal e em seus estudos. Não se importava em ser considerado como um "filósofo judeu",[2] mas tal termo implicava algumas delimitações específicas. Também não queria ser visto como um pensador judeu que lida com o judaísmo de forma exclusivamente dogmática e sistemática, apoiando todas as explicações unicamente nos Textos Sagrados. Porém, embora sem esquecer toda esta tradição da religião, ele queria que seus estudos passassem pela crítica filosófica, buscando a racionalidade presente atrás destas explicações de aparência puramente dogmática.

Se procurava ser tão metódico ao separar a Filosofia da Teologia em suas produções, a sua formação não se deu sistematicamente da mesma forma. Podemos ressaltar ao menos três áreas de grande importância ao longo de sua vida[3] que fazem com que tanto suas influências como seus interesses sejam postos em debate em suas obras, as quais passam por diversas temáticas humanas.

---

1 POIRIÉ, François. *Emmanuel Lévinas: ensaio e entrevista.* p. 11.

2 Para uma visão mais aprofundada a respeito desta discussão em uma entrevista com o filósofo, Cf. Ibidem, Ibid. p.102.

3 Cf. POIRIÉ, François. *Emmanuel Lévinas: ensaio e entrevista.* p. 10.

A primeira a se ressaltar é a História e o decorrente viés político desta. Ainda quando pequeno, nascido em Kovno, na Lituânia, Lévinas teve que fugir, com a sua família, da Grande Guerra de 1914. Essa mudança possibilitou a posterior vivência local da Revolução Russa e, quando tempos depois se muda para a França para desenvolver seus estudos filosóficos, presencia o nazismo de Hitler, guerra durante a qual fora prisioneiro e perdera grande parte de sua família.

Em meio a esses fatos tão conflituosos, contrários às interpretações positivas que a Alteridade possa adquirir, torna-se curioso observar como isto é subvertido, gerando efeitos inversos na filosofia de Lévinas, que, por sua vez, não cria um sistema belicoso e refratário ao Outro, mas um modelo de compreensão e tolerância, pautado pela receptividade presente no feminino.

Um segundo ponto, também relacionado às fugas políticas, é a origem judia de sua família que, adicionada à influência da leitura da Bíblia, molda a importância que a religião adquire no decorrer de sua obra, por meio de um viés espiritual que introduz no campo concreto das relações intersubjetivas o conceito fundamental e divino de "amor ao próximo".

O terceiro a ser citado, responsável por sua formação intelectual preliminar e por introduzi-lo à Filosofia, é o seu contato próximo com a Literatura, principalmente com os grandes escritores russos (como Gógol, Dostoiévski, Tolstói, Lermontov etc.), que formularam conceitos e situações que servirão como base e exemplo para Emmanuel, com referências interdisciplinares que perpassam a sua produção.

O ponto de convergência temático da filosofia de Lévinas, responsável pelos conflitos entre aqueles que pretendem caracterizar sua obra como teológica e os que não a pensam deste modo, é a importância da Ética e o desenvolvimento dos temas a ela aliados (como a Epifania, o Desejo, o Outrem, o Bem, a Responsabilidade, entre outros) e que determinam a sua configuração. A primeira coisa a perceber em sua exposição é o primado da Ética que, com o conceito de Alteridade, acaba por orientar a maior parte do desenvolvimento de sua filosofia.

O Primado da Ética

A maior influência para Emmanuel Lévinas, assim como para grande parte dos filósofos da França contemporânea, que teve em Sartre um de seus mais reconhecidos representantes, originou-se no pensamento alemão. Por meio das vozes de Husserl e de Heidegger, a Fenomenologia se tornou conhecida e fincou raízes em outros países. No caso da França, esta difusão deve-se em grande parte a Lévinas, que atuou como tradutor e estudante precoce de ambos os filósofos.

A Fenomenologia busca um estudo dos próprios fenômenos, abordando o aparecimento destes a uma consciência intencional, isto é, esta como sendo sempre consciência de alguma coisa. Tal abordagem origina uma grande importância do Ser, confirmando o estudo e o primado da Ontologia, o que ocorre em Heidegger e Sartre, por exemplo.

Lévinas, na contramão de seu tempo e de toda uma tradição filosófica anterior, não acredita mais em ser a Ontologia a Filosofia Primeira, mas, para ele, a Ética é a que ocupa esta posição. Esta substituição não é uma busca por suprimir a Ontologia, mas se dá como uma ampliação do foco: em vez de abordar as relações com uma visão individualista – propósito da Ontologia -, a ética passa às relações em si, dando privilégio à posição do Outro.

É uma mudança de paradigma, da autonomia de um Ser Mesmo (conforme será mais bem exposto adiante) e da caracterização de sua existência para a Ética, que respeita a heteronomia e não tem o seu ponto central no Mesmo, mas no Outro, e, deste modo, articula a existência como um todo. O desenvolvimento filosófico não encontra mais o seu centro no sujeito isoladamente, mas no exterior do Outrem.

Esta proposta de relacionar a Ética à Ontologia, em seu livro *Totalidade e infinito*, é dada de forma a ser aquela uma "defesa da subjetividade, mas [que] não a captará ao nível do seu protesto puramente egoísta contra a totalidade".[4] É pensar a relação do Eu com o exterior, com o Outrem (absolutamente Outro), de forma que seja necessário abordar ambos os temas, pois "a alteridade só é possível a partir de mim",[5] embora o seu desenvolvimento doutrinário só tenha sucesso uma vez que não fique presa unicamente à ideia do Eu, que consiga ultrapassá-la.

A Ontologia, por outro lado, que reduz o Outro ao Eu, ao Mesmo, é uma egologia, que receberá a crítica de Lévinas como sendo uma Filosofia do poder e da dominação, que nunca coloca este Eu central em questão. Neste cenário da filosofia contemporânea a Lévinas há o diagnóstico de uma crise do Humanismo,[6] o qual é necessário, então, reformular, conferindo maior importância à condição do Outro.

A proposta levinasiana, para outra Filosofia Primeira, ficará mais clara com o desenvolvimento das configurações desta Ética pela formulação da Alteridade, na oposição entre o interior e o exterior. Seu ponto referencial para tanto, como observa Poirié, é "entre nosso aprisionamento em nós mesmos, nossa intimidade incompartilhável, e o mundo dos outros – sociedade, Estado".[7]

---

4 LÉVINAS, Emmanuel. T*otalidade e Infinito* p. 13.

5 Ibid. p. 27.

6 Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Humanismo do outro homem.* p.71.

7 POIRIÉ, François. *Emmanuel Lévinas: ensaio e entrevista.* p. 25.

A Alteridade

Ao abordar a Alteridade, a presença de outra consciência para um ser consciente, podemos concebê-la de duas formas. A primeira coloca os dois sujeitos participantes em posições de completa desigualdade, sendo que enquanto um adquire a condição de Sujeito, o Outro é diagnosticado como um mero objeto para aquele. Este viés de concepção sobre as relações intersubjetivas é o adotado por Jean-Paul Sartre, conhecido pela famosa frase, da peça *Entre quatro paredes,* "O inferno são os outros", justamente pela relação ser sempre caracterizada como de um Sujeito em relação a um objeto, com implicações limitantes nesta configuração. A partir desta formulação, mesmo quando o Eu vê o Outro como um Sujeito, este Outro está lidando com o Eu como sendo um objeto, nunca concretizando a posição de dois Sujeitos simultaneamente.

A segunda maneira, segundo a qual é possível manter as duas partes como sujeitos (não necessariamente em igualdade, como será abordado mais adiante, mas sem colocar nenhuma das duas como um objeto), é a que Lévinas tenta manter no desenvolvimento de seu pensamento. O egotismo, característico de um ser que se esgota em si mesmo, não tem espaço dentro deste sistema; há a necessidade do Outro continuar em sua posição de Sujeito, de pensar uma Filosofia do Amor.

Para que haja o sucesso de tal tolerância, é preciso pensar o Outrem como um absolutamente Outro, característica reforçada diversas vezes em suas obras, para que este não se confunda com o Eu, que recebe a denominação de Mesmo, em decorrência de sua identidade consigo mesmo.[8] Este Eu é um Ser-para-Outrem, no melhor sentido moral, e com a carga de doação que este "para" possa adquirir. Tal separação não permite que o Outro seja englobado e se torne também o Mesmo, que é o que ocorre em uma relação entre Sujeito e objeto, ponto essencial para compreender o que Lévinas busca ao distinguir o propósito da Ética e o da Ontologia.

A Ética é a via que possibilita a relação do Mesmo com o Outrem nestes moldes e "a relação com outrem, portanto, não é Ontologia. Este vínculo com outrem que não se reduz à representação de outrem, mas à sua invocação, e onde a invocação não é precedida de compreensão, chamo-a *religião*. A essência do discurso é oração",[9] com a devida concepção do termo religião, não como uma expressão da Teologia ou uma forma institucional, mas como uma formação originária nas relações entre os Sujeitos.

Esta separação coloca as duas partes em distanciamento, conservando o Outro como Sujeito estranho, como um estrangeiro. Neste vão que se forma de

---

8 POIRIÉ, François. *Emmanuel Lévinas: ensaio e entrevista.* p. 25.

9 LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: Ensaios sobre a alteridade.* p .29.

um Sujeito para o Outro, surge o Infinito, um campo onde o Eu pode pensar mais do que pensaria sozinho, pois está em contato com o exterior, que permite diversos modos de interação, mas, já cabe salientar previamente, sempre orientadas para o Bem.

Na forma ontológica temos uma relação conflituosa de dominação e assimilação, um sujeito objetiva o outro por meio do exercício de sua liberdade. Por outro lado, na Ética, os limites de cada Sujeito são respeitados, a distância entre ambos nunca é suprimida e, desta forma, não se atinge uma totalização. A concepção do Infinito é importante neste ponto, mantendo as duas partes separadas e irredutíveis entre si, possibilitando que as relações ocorram harmonicamente neste cenário.

O Infinito, Absoluto, não coloca o Outro como um Homem-Deus,[10] mas como uma forma de expressão deste Infinito, um encontro em que há a palavra de Deus, um encontro com o Divino, em que o individual entra em contato com o que lhe é exterior.

No campo do Entre-nós

Dada a concepção de Alteridade, a Ética não é uma formulação feita em um debate posterior a este encontro, como é uma positivação jurídica, por exemplo. Ela é imediata ao contato, formando o campo do "Entre-nós", o campo dos Sujeitos éticos, onde reside propriamente a humanidade de cada um e que abre a dimensão do Divino.

Aberto o Infinito na distância entre o Eu e o Outro, há a possibilidade de se passar a pensar o que é exterior ao pensamento do Eu, situação que surge frente ao absolutamente Outro, ao desconhecido. Decorrente desta abordagem, há a ideia do acolhimento hospitaleiro deste estrangeiro que é o outro, mediante a superação do pensamento individual, com "o fato surpreendente de conter mais do que é possível conter".[11]

Este primeiro contato é feito por intermédio da face do Outro, pela Epifania de um rosto que traz consigo o apelo e o imperativo de Respeito e Responsabilidade. Neste ponto já se forma a desigualdade em relação ao Outro, não pelo fato da objetivação de qualquer uma das partes, mas pela superioridade do Outro nesta relação, pelas minhas obrigações com o Outro, sem qualquer poder ou dominação sobre o Outro, já que este me ultrapassa e é mantido como Sujeito.

---

10 Cf. LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: Ensaios sobre a alteridade.* p.151 .

11 LÉVINAS, Emmanuel. T*otalidade e Infinito* p.14.

A aspiração exterior é o Desejo que, aliado à Linguagem, confere uma função pedagógica ao Outro, que ensina ao Eu, transmitindo o que este ainda não sabe.[12] "Aqui a fórmula 'antes de estar em relação com um ser é preciso que eu o tenha compreendido como ser' perde sua aplicação estrita: ao compreender o ser, digo-lhe simultaneamente minha compreensão",[13] privilegiando a instantaneidade da relação e da comunicação, que reforça isto. A função de revelação de um Ser e seu Infinito para o Outro é dada pelo ensino e pela Linguagem, "só o absolutamente estranho nos pode instruir".[14]

Na relação de um Sujeito com o Outro nunca haverá uma certeza absoluta e um conhecimento pleno e totalizante do campo do Entre-nós. Este modo de se relacionar sempre esbarra no limite do desconhecido, mas com uma ressalva: "o fim da certeza pode ser o início da confiança".[15]

A partir deste desconhecido se forma uma relação pautada no Respeito e na Responsabilidade, uma Ética cega na qual a "moral do respeito supõe a moral do amor. O amor torna cego o respeito que, impossível sem cegueira em relação ao terceiro, não é senão uma piedosa intenção esquecida do mal real".[16] Em uma relação Ética, só o que é garantido é o que se dá, o que cada um coloca neste Entre-nós; não há a previsão de um retorno, algo que igualmente obrigue o Outro ao Respeito e à Responsabilidade destinadas ao Eu. O Sujeito estabelece relações totalmente desinteressadas e livres de influências exteriores.

Ampliação do campo Ético

A Ética, justamente por se posicionar anterior a qualquer outro desenvolvimento teórico que possa surgir a partir do Entre-nós, acaba também por ser suprateológica e suprajurídica. A explicação para isto é a segundo a qual as religiões ou as leis não conseguem abarcar todo o seu conteúdo e sistematizá-lo.

A Responsabilidade (e o mesmo ocorre com o Respeito) é um dos exemplos de conceitos que encontram um diferencial de carga entre a parte Jurídica e a Ética. A primeira consistiria meramente em uma responsabilidade individual do próprio Sujeito perante a Lei. No campo ético a responsabilidade é pelo Outro, não por obrigação, mas por delicadeza e por uma solicitude que não pensa a via de mão dupla em que o Outro igualmente suporte o Eu.

---

12 Ibid. p. 162.

13 LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: Ensaios sobre a alteridade.* p. 28.

14 LÉVINAS, Emmanuel. T*otalidade e Infinito* p. 60.

15 HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao Infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas.* p. 18.

16 LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: Ensaios sobre a alteridade* p. 43.

A "Responsabilidade não é aqui fria exigência jurídica",[17] ela é parte integrante do Amor ao próximo, ela é "pressuposta por toda a cultura literária, por todas as bibliotecas e toda a Bíblia, em que se relata sua sublimação e sua profanação",[18] que dependem do modo pelo qual o Eu lida com a sua Responsabilidade. Mas esta orientação, para Lévinas, é estabelecida em prol de uma relação pacífica, pautada pelo Bem, que, assim como o Respeito, não é uma posição de sujeição, mas de ensino e comunicação mútuos no Entre-nós.

A estes conceitos tratados, acrescenta-se o de Justiça (que posteriormente, receberá a especial atenção de Jacques Derrida), que guardará estreita relação com a linguagem e a referência desta com os objetos, com o intuito de justificá-los.[19] Nas relações intersubjetivas, a Justiça também não tem relação com a submissão e, como os demais conceitos aqui tratados, não é posta em prática através das Leis Universais, mas guiada pela Bondade. É estabelecida uma forma peculiar de se fazer Justiça, pautada pelo Respeito e Responsabilidade, "que comporta julgamento e comparação, comparação daquilo que, em princípio, é incomparável, pois cada ser é único; todo outrem é único".[20]

Para arrematar esta Filosofia do Amor, de absoluta tolerância, seria cabível estender para todo o campo de relações intersubjetivas o que Lévinas pensa sobre a Justiça nestes moldes: "Quero descrever a relação homem a homem. A justiça não a constitui, é ela que torna a justiça possível",[21] partindo do pressuposto de que todo o Bem, o Infinito, Deus, que existe no Entre-nós, estabelecerá as Relações Éticas.

Referências bibliográficas.

LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: Ensaios sobre a alteridade.* Petrópolis, RL: Vozes, 2004.

______________. *Éthique ef Infini: dialogues avec Philippe Nemo.* Paris: Fayard, 2008.

______________. *Humanismo do outro homem*, Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.

17 Ibid. p. 238.

18 Ibid. p. 238.

19 HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao Infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas.* p. 154.

20 LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nós: Ensaios sobre a alteridade* p. 144.

21 Ibid. p. 62.

________________. *Totalidade e Infinito* Lisboa, Portugal: Edições 70, 1988.

HADDOCK-LOBO, Rafael. *Da existência ao Infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas.* São Paulo: Loyola, 2006.

POIRIÉ, François. *Emmanuel Lévinas: ensaio e entrevista.* São Paulo: Perspectiva, 2007.

Lucila Lang Patriani de Carvalho é graduanda em Filosofia pela USP.
E-mail: lu_lang_9@hotmail.com

Hannah Arendt e a questão da cultura de massas

Thiago Dias da Silva

Resumo:

O objetivo deste artigo é mostrar outro caminho para a compreensão da problemática da cultura de massas a partir do ponto de vista oferecido pela obra de Hannah Arendt. Colocando a questão nos termos que a autora propõe, percebe-se que a questão da cultura de massas tem raízes mais profundas e é desenvolvimento da relação problemática que a modernidade mantém com a cultura. Para a autora, ao longo da modernidade houve a liberação da atividade do labor para a esfera pública, fato que direcionou o homem para a vida. Tal movimento está em contraposição ao mundo, âmbito da cultura, e tende a absorvê-lo em seu organismo ávido por diversão.

Palavras chave: Arendt, modernidade, cultura, massas

A partir da constatação de que as massas, e consequentemente sua cultura, não são um fenômeno passageiro, intelectuais conferem à questão da cultura de massas, diz Hannah Arendt, seguindo Harold Rosenberg, uma "dimensão intelectual". Segundo Arendt, a questão passa a ser tratada intelectualmente com seriedade, e neste tratamento muitos críticos chegam facilmente à constatação de que a cultura de massas é uma cultura depravada, oriunda de uma sociedade também depravada. Tal constatação revela a suposição tácita de que, antes do surgimento da cultura de massas, teria existido uma era dourada na qual teria havido uma boa sociedade no seio da qual teria reinado o gosto e o apreço pelas artes, o que teria contribuído para um florescimento das artes e da cultura de valor. Teria havido uma sociedade não depravada que desenvolvera uma cultura não depravada que, portanto, teria maior valor intrínseco se comparada à cultura de massas. Em *A crise na cultura*, Arendt questiona esta pressuposição tácita de que "nos bons tempos" havia uma arte não depravada, feita por uma sociedade não depravada. A autora nos adverte "contra o anelo fácil de tantos críticos da cultura de massas por uma Idade do Ouro de uma sociedade boa e bem-educada" (ARENDT, 1972: 249). Ela nos lembra que a arte moderna surgiu como um grito do artista contra a sociedade enquanto tal e afirma que tal relação – artista e sociedade – é problemática desde o surgimento da sociedade, o que se deu concomitantemente ao nascimento da modernidade. Para Arendt, o problema fundamental se encontra na relação entre a modernidade e as atividades que compõem a *vita activa* humana.

> "Com o termo *vita activa*, eu proponho designar três atividades humanas fundamentais: trabalho, obra e ação. Elas são fundamentais porque cada uma delas corresponde a uma das condições básicas sob as quais a vida na terra foi dada ao homem" (ARENDT, 1998: 7).[1]

---

1 Optamos aqui pelos termos "obra" e "fabricação" ao referirmo-nos ao termo *work* no original de *A condição humana*, pois cremos que tal opção oferece em relação à tradução brasileira, que optou por "trabalho", uma vantagem ao tratar da *obra* de arte, o mais mundano dos objetos do "trabalho", que em português é comumente denominada "obra de arte" e não "trabalho de arte". Esta separação do termo em dois, justamente no caso do "mais" *work* dentre os *work*, parece-nos problemática e preferimos evitá-la. Quanto ao termo *labor*, para o qual aqui optamos por "trabalho", também diferentemente da edição brasileira, justificamos nossa opção pela etimologia que a própria Arendt aponta (Cf. *The human condition* cap. II nota 3) do termo francês *travail*, derivado de *tripalium*, antigo objeto de tortura, o que também vale para o nosso termo "trabalho". Tal opção, cremos, mantém o caráter doloroso da atividade que se encontra na raiz do termo. Tais opções seguem de perto a opção francesa, que para o trinômio *labor, work, action*, optou por *travail, œuvre, action*.

Em certos aspectos, segundo Arendt, o homem não se distancia dos animais e compartilha com eles várias características que os condicionam igualmente. Tal qual os animais, os homens estão sujeitos a necessidades biológicas que os movem por grande parte da vida. Na verdade, tudo o que é vivo deve seguir certo ciclo e, na medida em que o homem é um ser vivo, a manutenção de seu organismo requer cuidados adequados às necessidades às quais tal condição o submete. A vida força o homem a entrar em seu ritmo e, enquanto ser que obedece a tal ritmo, o homem é descrito por Arendt como um *animal laborans*, partilhando esta condição com todo e qualquer ser vivo, animal ou não, mantendo apenas as diferenças específicas que a constituição física de cada espécie exige. Neste sentido, o homem não é em nada diferente de uma árvore, que ao morrer entra no ciclo natural de onde saiu. Enquanto *animal laborans*, o homem se ocupa exclusivamente de atividades úteis ao funcionamento de seu metabolismo e ao seu desenvolvimento. Tal ocupação, penosa e repetitiva, constitui a atividade do trabalho.

Entretanto, o animal homem tem a peculiar capacidade de deixar para trás certas coisas que ele mesmo fabrica. Promovendo uma enorme violência contra a natureza, o homem retira dela material para construir objetos que não existem objetivamente, mas dos quais ele tem uma imagem mental. Essa imagem não tem realidade na medida em que se encontra isolada na subjetividade de um indivíduo que, porém, é capaz de reificar tal imagem mental, de transformá-la em algo tangível. Perseguindo tal fim, o homem investe contra a natureza – que se deixada por si mesma apenas mantém seu ciclo em funcionamento – com todos os meios que estão ao seu alcance para construir tal objeto, alterando a matéria, forçando-a para produzir o que tem em mente. Em outros termos, o homem é capaz de transformar seu pensamento, que é intangível, vivido apenas por ele mesmo, em algo tangível, visível a todos, com o qual todos os que o cercam estabelecerão alguma relação. Nos termos arendtianos, este processo de fabricação essencialmente humano define o homem como *homo faber*. Tal atividade, a obra, é capaz de construir objetos que, fruto da violência humana contra a natureza, a ela podem resistir, ou seja, escapam ao seu ciclo infinito e repetitivo de produção e consumo. Tais objetos são fabricados para serem usados pelos homens e não desaparecerem após tal uso, ou seja, para não serem consumidos como os produtos. Para Arendt, a permanência é uma marca dos objetos mundanos, que podem ter mesmo uma possível imortalidade se adequadamente mantidos fora do ciclo da vida. Oferecendo resistência ao ciclo sem fim da natureza, tais objetos concedem certa estabilidade ao homem, tornam-se como que sua casa, pois não são consumidos pela natureza, e são onde o homem se enxerga, na medida em que são a reificação de seu pensamento. Por não serem frutos da vida, dom que o homem partilha com os animais, têm um estatuto humano essencial.

A ação, por sua vez, decorre do fato de que nenhum homem é igual a outro. Hannah Arendt concebe o nascimento de um ser humano como o início de algo completamente novo e imprevisível, pois as atitudes que este novo ser tomará no mundo não estão de maneira alguma previstas. Nascidos em tempos e locais distintos, levando vidas distintas, os homens são plurais. Desta condição humana, a pluralidade, e do fato de que homens, e não "o Homem", vivem na terra, decorre a necessidade de entendimento entre os homens, que precisam se expressar a outros para serem entendidos. Esta comunicação de seres tão diferentes não é impossível porque "no homem, alteridade (*otherness*), que ele partilha com tudo o que é, e distinção (*distinctness*), que ele partilha com tudo o que vive, se torna singularidade (*uniqueness*), e a pluralidade humana é a paradoxal pluralidade de seres únicos" (ARENDT, 4: 176). Assim, a ação é a atividade essencialmente política, ainda que as demais atividades também mantenham relações com a política.

O conjunto das obras fabricadas pelo *homo faber* forma o que Arendt chama de *mundo* e confere uma característica especificamente humana à vida que se encontra entre tais objetos. "Se a natureza e a terra genericamente constituem a condição para a *vida* humana, então o mundo e as coisas do mundo constituem a condição sob a qual esta vida especificamente humana pode estar em casa no mundo." (ARENDT, 1998: 134). Se a vida humana é a que se dá no mundo, o uso dos objetos vincula-se também ao consumo à medida que está vinculado à vida. Tal vínculo fica claro se pensarmos, por exemplo, que um utensílio doméstico qualquer, que permanece após a morte de seu fabricante, é usado na produção ou transformação de bens de consumo, que desaparecem tão logo são consumidos. Arendt considera que este vínculo entre uso e consumo é inversamente proporcional à mundanidade do objeto, que é constituída ainda pela permanência do objeto, que também pode variar. Assim, dentre os objetos que constituem a geografia do mundo, há alguns mais permanentes que outros, mais úteis à vida que outros, mais mundanos que outros.

Então, a obra de arte aparece como objeto do mundo *par excellence*, pois mais que durar, ela pode ser imortal. Se retirada do ciclo vital e conservada de maneira adequada, é capaz de prender a atenção e comover as gerações futuras por tempo indeterminado, dando testemunho da humanidade que passou por ali e condicionando a humanidade nova que se forma no mundo. Mesmo palavras e ações, que não são capazes de durar sequer até o instante seguinte, quando reificadas em forma de obra de arte, aspiram e podem atingir a imortalidade, pois nesta forma permanecem vivas na memória e são vistas e ouvidas por gerações. O estatuto do mais mundano dos objetos que tem a obra de arte é ainda reforçado por sua completa inutilidade. Evidentemente, a obra de arte não é fabricada para satisfazer qualquer necessidade vital. Mais, ela não está vinculada a qualquer forma de consumo, ela é completamente independente

do ciclo vital ao qual se opõe. "Entre os objetos que não ocorrem na natureza, mas tão-somente no mundo feito pelo homem, distinguimos objetos de uso e obras de arte" (ARENDT, 1972: 262). Se todos os objetos que formam o mundo possuem uma aparência, que é justamente o que lhes permite estabelecer uma realidade, a obra de arte, mais que isso, é o único objeto fabricado com o exclusivo objetivo de aparecer. Em outras palavras, a obra de arte só existe como aparição, como, *phainomenon*.

Desta forma, um julgamento adequado à obra de arte deve necessariamente passar pelo sensível, estético, o que transforma a beleza no único critério válido para seu julgamento. Aproximando-se de Kant, Arendt considera que para se apropriar das aparências é necessário se entregar completamente à observação, mas mantendo uma distância do objeto. Distância tanto maior quanto maior é a importância da pura aparência do objeto. Para que se estabeleça tal distância, é condição fundamental o completo desligamento da vida. É necessário estar absolutamente entregue ao mundo, sem que isso tenha qualquer utilidade ou valor além da simples apreciação, do simples *uninteressiertes Wohlgefallen* kantiano.

Se tomarmos a clássica distinção entre natureza e cultura, percebemos que, na grade conceitual arendtiana, o mundo corresponde à cultura. Tal conceito estabelece a cultura como tudo aquilo que o homem produz escapando da mera condição de ser vivente. Evidentemente, a distinção entre o *animal laborans* e o *homo faber* não é absolutamente estrita nos indivíduos ou mesmo na humanidade. Na prática, uso e consumo se recobrem em vários pontos. Entretanto, é possível pensarmos tais atividades como separadas, especialmente se levarmos em conta a futilidade dos produtos e a permanência dos objetos, a resistência destes ao consumo e sua maior ou menor utilidade. É em torno desta tensão entre permanência e consumo, entre vida e mundo, que Hannah Arendt pensa a questão da cultura de massas, que, veremos por contraste com a antiguidade, é um problema essencialmente moderno.

A cidade antiga, diferentemente da sociedade, se caracteriza pela estrita divisão entre a esfera pública e a privada. A atividade política na cidade antiga se dá na *ágora*, e este espaço público estabelecido institui relações. Na verdade, qualquer espaço partilhado por mais de uma pessoa o faz, desde que seja vista e ouvida por mais de uma pessoa, i. e. desde que seja comum. "A presença de outros que vejam o que vemos e ouçam o que ouvimos nos garante a realidade do mundo e de nós mesmos". (ARENDT, 1998, 50). Do contrário, tais coisas se fecham na mera subjetividade, tal como a dor física, experiência incomunicável que nos remete para dentro de nós mesmos, para a qual temos dificuldade em criar uma forma adequada de aparição pública. Além disto, a realidade estabelece critérios de julgamento, pensamento, valores, ideias, fornecendo a cada ser humano o seu ponto de vista específico, ou seja, ainda que a realidade seja a mesma, ela não constitui um óbice ao exercício da pluralidade humana, na

medida em que a relação de cada ser humano com este mundo se dará sempre a partir de seu ponto de vista específico, e nunca de outro. "Viver junto em um mundo significa essencialmente que um mundo de coisas está entre aqueles que o têm em comum, como uma mesa localizada entre aqueles que se sentam em volta dela; o mundo, como tudo aquilo que se encontra entre (*in-between*), relaciona e separa homens ao mesmo tempo." (ARENDT, 1998, 52). Nesta mesa, em volta da qual todos estão sentados, com a qual todos se relacionam, cada um se senta em um lugar distinto e forçosamente a enxerga a partir de um ponto de vista único. Este objeto permanente, por conferir estabilidade ao homem, confere-lhe ainda uma identidade, formada essencialmente, mas não exclusivamente, neste relacionamento com o mundo que o cerca e do qual depende, portanto, tal identidade. Em contraposição a Heráclito, Arendt diz que "os homens, apesar de sua natureza sempre mutável, podem recuperar sua invariabilidade (*sameness*), isto é, sua identidade, por estarem relacionados ao mesmo lugar em volta da mesma mesa" (ARENDT, 1998, 137). Contra a intangível e arbitrária subjetividade humana, erige-se uma objetividade que determina a subjetividade de forma plural. Assim, a *ágora* grega constitui uma realidade política. Realidade porque compartilhada por todos os cidadãos; política porque nela todos são iguais. As relações que ela impõe entre seus cidadãos são relações políticas, igualitárias, opostas às relações típicas do espaço privado. Nela discute-se a cidade, que é uma realidade, ou seja, espaço comum a todos os presentes.

Por conta deste interesse e da pluralidade envolvida na forma democrática de decisão, o espírito de *ágon* é presença permanente na *ágora*. Neste espaço de iguais, cada um de seus membros, ao tentar convencer o outro de suas ideias, busca se distinguir, mostrar com feitos únicos que é o melhor dentre os presentes. Tal singularidade, vimos, é uma das razões da política, pois, se os homens fossem iguais, não teriam a necessidade de falar para serem entendidos, mas, por outro lado, se fossem completamente diferentes uns dos outros, não se compreenderiam entre si, ou aos antepassados. Na disputa política, a exposição da individualidade, aquilo que cada um é, de forma não cambiável, está em jogo. No âmbito das ações, vimos, os homens atualizam sua natalidade agindo de maneira absolutamente singular, desencadeando processos em grande medida imprevisíveis, que, por sua vez, influenciam e determinam outros processos, sendo assim potencialmente eternos e irreversíveis em suas consequências. No caso da política, como a ação é feita à luz da esfera pública e o que lhe confere realidade é ter sido vista por todos que dela participam, ela pode ser julgada, pois se insere na esfera compartilhada por todos, que é capaz de dar critérios para um julgamento.

O homem político, porém, tem um corpo. Apesar de, na concepção antiga, sua atividade ser o exercício da liberdade, ele está submetido à necessidade

natural que sua condição humana lhe impõe. Para que possa exercer sua digna atividade, é necessário que ele tenha atendidas suas necessidades mais urgentes, aquelas relativas à vida, para então se lançar na atividade livre. Para os antigos, o atendimento de tais necessidades não tem dignidade suficiente para ser exposto no espaço público, devendo ser relegado à esfera privada. É dentro da casa (no *oikós*, donde *oikonomía*) que o cidadão se prepara para a vida pública, para a exposição na *ágora* e para o exercício da mais alta atividade humana, aquela que merece ser vista e ouvida. Entre os antigos (gregos e romanos), estas atividades ligadas à manutenção da casa são relegadas às mulheres e aos escravos, que se dedicam exclusivamente a isso, e que consequentemente não fazem nada de digno, nada de permanente, enfim, que, ao cuidar exclusivamente da vida, apenas trabalham e por isso estão muito mais próximos dos animais.[2] Sujeitos à dor do trabalho e sempre submetidos ao eternamente renovado esforço necessário para manter a vida, escravos e mulheres na antiguidade não tinham na glória, distinção ou grandeza, os seus objetivos e ideais. Aspiravam, ao contrário, ao alívio da dor, ao prazer e à abundância. Na antiguidade, portanto, é a casa que garante a satisfação das necessidades e libera o homem para a *ágora*, ou seja, é a esfera privada que prepara o cidadão para sua entrada na esfera pública. É por conta de tal desprezo antigo pela produção, pelo comércio e por outras manifestações do trabalho, que Arendt não concede à cidade antiga o termo sociedade.

Esta distinção fundamental entre público e privado sobre a qual se erige a cidade grega é perdida pelos tempos modernos, pois com o nascimento do Estado-nação, a estrutura política se altera profundamente no ocidente. Esta mudança ocorre porque no interior de um Estado-nação moderno as decisões são levadas a cabo por uma enorme administração de âmbito nacional e não mais na *ágora*. No âmbito privado, ou seja, dentro de uma casa, a manutenção da vida e a prosperidade são as preocupações comuns que norteiam as medidas tomadas. No Estado moderno, tal qual na família, o fato de que os homens precisam uns dos outros para viver se torna preocupação central, e o espaço onde eles se reúnem para administrar juntos suas condições de vida e de prosperidade se torna o espaço compartilhado. Assim, com o surgimento do Estado-nação ocorre a passagem das preocupações privadas, relativas à vida, para dentro do espaço público, ou, em outros termos, ocorre a liberação do trabalho – antes atividade de escravos e mulheres – para a esfera pública – antes espaço dos homens livres, liberados das necessidades – por meio da nascente esfera social. O atendimento das necessidades vitais deixa de ser a condição para a ação, para a política, e passa a ser seu motivo.

---

2 Tal é a leitura feita por Hannah Arendt da controversa consideração de Aristóteles sobre a animalidade dos escravos. Cf. ARENDT, 1998: cap. II.

Neste estágio, a política se funda em uma divisão fundamental entre governantes e governados, estrutura que, mostra-nos Arendt, é basicamente a mesma que encontramos na família, dividida em pais e filhos. Esta estrutura fundamentalmente desigual exige e impõe comportamento padronizado aos governados, pois tem como objetivo prover aquilo de que necessitam os membros enquanto seres vivos. Assim, o comodismo e a preocupação exclusiva consigo, atitudes essencialmente apolíticas, encontráveis no universo familiar da cidade antiga, desenvolvem-se no espaço público sob esta estrutura. Nesta configuração, não se é mais impelido a sair da segurança anônima do espaço privado em busca da arriscada glória pública, na qual o "quem" da ação se revela. Ao contrário, o público se move na direção de manter o homem em sua cada vez mais confortável esfera privada. Cada vez mais reduzidos ao seu elemento meramente animal, os membros da sociedade tendem a unificar as perspectivas em torno de objetivos vitais e, opostos aos administradores, os administrados são concebidos como um todo, um corpo unitário cujos membros têm necessidades e vontades iguais, norteadas pela manutenção da vida e pela prosperidade.

O caráter cíclico e infinito de qualquer processo vital faz com que sua manutenção exija cuidados constantes, sempre renovados, mas visando atender sempre às mesmas necessidades. Ele não apresenta novidades ou diferenças qualitativas ao longo do desenvolvimento de um organismo. Visto que o objetivo do processo cíclico é assegurar a continuidade da vida e o crescimento do organismo, a abundância e o alívio da dor inerente ao trabalho são seus ideais. Tais traços, afirma Arendt, são encontráveis no corpo social que nasce com a modernidade. Fechados no mero ciclo vital, os membros do corpo social estão submetidos a ele e compartilham seus ideais; abundância e prazer. Além disto, nesta configuração, o organismo social é passível de ser observado como um todo que se comporta de maneira determinada ou, pelo menos, determinável (o que explica o sucesso da economia como ciência). Ao dissolver o espaço político, no qual o homem se expõe e se revela, a modernidade o substitui por um espaço social, onde o homem, tal qual escravos e mulheres na antiguidade, apenas produz e consome, contribuindo assim para a manutenção e o crescimento do corpo social, mas nunca se revelando, sempre anônimo, sempre mero membro de certa classe.

Portanto, para Arendt, a era moderna promoveu a liberação do trabalho no mesmo movimento em que deu origem à sociedade, este corpo vivo, orgânico, submetido ao ciclo vital. Se nos lembrarmos que na cidade antiga a política ocorria *apesar* das necessidades vitais, percebemos o quanto é antipolítica a sociedade, pois nela o homem tende a se fechar exclusivamente na atividade do trabalho, é reduzido a mero *animal laborans*. Pondo desta forma o problema, surge a pergunta sobre a relação entre o *animal laborans* e o mundo, com suas coisas permanentes e inúteis.

> "O libelo que o artista, em contraposição ao revolucionário político, atirou à sociedade foi sintetizado muito cedo, no final do século XVIII, numa única palavra, que tem sido, desde então, repetida e reinterpretada geração após geração. A palavra é 'filisteísmo'" (ARENDT, 1972: 253).

Quando empregada pela primeira vez nesse sentido,[3] a palavra mostrava um forte desprezo pelas pessoas de mentalidade meramente materialista, utilitarista, e que, por conseguinte, julgavam inúteis as coisas do espírito, que não trazem qualquer retorno material, que não têm qualquer utilidade. Em geral, a classe burguesa, com sua exuberância material e pobreza espiritual, adequava-se bem à palavra, pois só mostrava interesse naquilo que tinha utilidade para a manutenção de sua vida e para sua prosperidade. A questão do filisteu, porém, ganhou complexidade quando esta boa sociedade passou a se interessar pelos bens culturais.

Historicamente, a classe burguesa atingiu sua supremacia social pela fabricação (baseada no trabalho alheio), que envolve muito esforço (não necessariamente o do próprio burguês) ao alterar a natureza para dela arrancar suas riquezas. O burguês, especialmente o do século XIX, enriquece-se ao violentar a natureza para fabricar objetos preconcebidos que, depois de prontos, entrarão no mercado de trocas para cumprir sua finalidade, o lucro. Neste movimento pouco importa se o produto desta fabricação dura ou não – se fabricante de tapetes ou de pães – pois o objetivo seguido se vincula ao par produção-consumo que rege a vida, que rege o *animal laborans*. Afinal de contas, o objetivo do lucro é a manutenção da vida e o enriquecimento que proporciona a abundância. Assim, se comparada à aristocracia, classe social rival, a burguesia tem pés sujos, pois sua posição está demasiadamente ligada à violenta realidade da produção. Por conta disto, no embate social com a nobreza, seu afã de ganhar dinheiro é visto com desprezo criando a ansiedade por algo que compense tal desvantagem. Em pouco tempo, a burguesia percebe que a cultura é capaz de levar o burguês do chão de fábrica a uma região superior, de luz, onde se situam o belo sutil e o tal espírito de que fala a nobreza. Nesse contexto, a cultura desempenha um papel extremamente importante no jogo da ascensão social. Jogo que determina as características do filisteísmo cultivado, contra o qual a arte moderna vai se rebelar.

O filisteísmo cultivado é marcado, segundo nossa autora, pela preocupação interessada da burguesia com a cultura. Se antes de tal fenômeno o burguês era filisteu por não se preocupar com cultura, pela falta de valor que esta tinha, o fato de o burguês passar a se interessar por ela não o torna menos filisteu –

---

3 Segundo Arendt, foi Clemens von Brentano, escritor alemão do fim do século XVIII, o primeiro a fazê-lo.

prático, utilitarista – pois seu interesse é regido exclusivamente pelo grande valor dado à cultura em sua sociedade. Ele não se desvincula da vida para se entregar ao mundo, ambiente para onde se dirige a cultura, reificação do pensamento humano, ambiente no qual se situa o inútil. O burguês não se move na direção do *uninteressiertes Wohlgefallen* kantiano defendido por Arendt como condição para a devida aproximação da obra artística. Ao contrário, ele canaliza o mundo em função do jogo de ascensão social dentro do qual se encontra. A cultura é deformada, pois é transformada em valor de troca, em moeda dotada de valor no jogo social. Se a cultura constitui o mundo, ambiente potencialmente considerado por todos, que assim forma uma realidade, o caráter evasivo da arte do século XIX é sintoma, aos olhos de Arendt, da desintegração da cultura, que neste ambiente se torna mero falatório, mera conversa fiada, ainda que refinada. O individualismo burguês, sua alienação do mundo, ou seja, o estreitamento de sua visão completamente determinada pelos ideais do *animal laborans* tornam difícil sua relação com a cultura, que em si mesma não apresenta qualquer utilidade.

Em termos práticos, até o início do século XX, apenas a burguesia fazia parte da sociedade. Consequentemente, visto que a sociedade não atingia a todos, sobravam espaços para a manifestação desta individualidade sufocada pela sociedade. Além dos improdutivos desprezados por Adam Smith[4], a mulher, o homossexual, a criança, o louco também estavam excluídos da sociedade. Em tais brechas, a individualidade podia ainda respirar, podia resistir à violenta padronização inerente à sociedade, pois não estava integrada ao ciclo produção-consumo que a caracteriza. Esta boa sociedade, porém, avança à etapa de massas quando absorve as parcelas da população antes excluídas em sua estrutura orgânica acomodadora e deformadora. Nela, tais parcelas são transformadas em classes sociais, com seus respectivos interesses e necessidades. Ao trazê-las para si, ela os integra em sua estrutura familiar e orgânica, deformando-as através do já citado comportamento que ela engendra. Cada classe cumpre sua função e tudo é administrado pelo governo. Se antes havia brecha para a rebelião do artista, na sociedade de massas ela já é calculada e assim neutralizada de antemão. Além disto, vimos, tendo a sociedade sido engendrada com o movimento de liberação do trabalho para a esfera pública, apenas o que está ligado ao par produção-consumo lhe interessa e a absorção das parcelas antes excluídas se dá quando se encontra uma função para elas dentro dos ideais do trabalho. Desta forma, apenas o que está vinculado ao "ganhar a vida" tem algum sentido na sociedade de massas.

O movimento dos trabalhadores, por exemplo, se esforçou em incluí-los no seio da sociedade lutando por melhores condições de vida e se tornando

---

4 Cf. Arendt, 1998: 56

justamente uma classe, como qualquer outra. "É a sociedade de massas (...) que emancipa o proletariado colocando o trabalho no primeiro nível das atividades humanas e melhorando consideravelmente as condições de vida dos trabalhadores para que eles possam participar do consumo" (DIAS: 56). Dado o predomínio crescente da sociedade em sua transformação em sociedade de massas, as parcelas antes excluídas se encontram sem saída, pois neste movimento é exclusivamente por meio desta incorporação que elas podem se emancipar. Assim, paulatinamente, todos os estratos da população se veem engajados na luta – antes exclusiva à burguesia – pelo crescimento do organismo e consequentemente os espaços de resistência a ela são apagados. Nesta irresistível absorção, o que era resistência se neutraliza ou passa mesmo a integrar o ciclo orgânico.

Neste contexto, a atividade do *homo faber* não deixa de ser canalizada também. Vimos que uso de objetos e consumo de produtos se vinculam em vários pontos. Quanto mais ligado ao consumo, ou seja, à vida, menos mundano é um objeto fabricado. Vimos que a fabricação do burguês, por exemplo, ditada pelos valores do *animal laborans*, é estreitamente vinculada ao consumo. O surgimento da automação – que tende a trocar a força dos trabalhadores pela força mecânica, maior e mais e produtiva que a humana – e a contínua troca das próprias ferramentas da automação por novidades ainda mais produtivas nos provam que este processo se desdobra. Pondo o problema desta forma, surge a questão de como lida a sociedade de massas com os objetos mais inúteis e mundanos fabricados pelo *homo faber*. Pois, por este prisma, fica evidente que, tendo o trabalho e seus ideais (produção, consumo, crescimento, quantidade...) sido liberados e se tornado a medida das demais atividades da *vita activa* dentro da sociedade, a arte, que não se encaixa em tais moldes, que não é produtiva, deve ser profundamente alterada para entrar na sociedade de massas. Se a arte moderna foi uma reação do artista – um dos estratos que não estavam incorporados à sociedade – a relação entre este indivíduo – talvez o último – e a sociedade, como já aludimos, é problemática. O artista faz as vezes de indivíduo, refratário à padronização e à preocupação exclusiva com o crescimento do organismo, interessado em coisas improdutivas, que não entram no processo, que permanecem.

Assim, para Arendt, ainda que apresentem distinções, sociedade e sociedade de massas são no fundo dois momentos distintos de um mesmo fenômeno, enraizado na modernidade. A diferença qualitativa entre os dois momentos existe, mas é muito menor do que supõem alguns intelectuais que compõem o debate no qual Arendt aqui se insere. Desta forma, não faz muito sentido se perguntar – como fazem alguns filisteus cultivados horrorizados com a cultura de massas e seu baixo valor – sobre o caráter depravado de uma cultura feita por uma tal sociedade, que é a mesma, mas em momento diferente. A partir deste ponto de vista, o valor da cultura de massas não está em questão, mas o que importa "é saber se o que é legítimo para a sociedade de massas também o é

para a cultura de massas, ou, em outras palavras, se a relação entre sociedade de massas e cultura será, *mutatis mutandis,* idêntica à relação anteriormente existente entre sociedade e cultura" (ARENDT, 1972: 249). Hannah Arendt refaz assim a questão e, à diferença dos intelectuais que debatem a cultura *de* massas e seu valor intrínseco, nossa autora se debruça sobre a cultura *na* sociedade de massas.[5]

Neste organismo vivo e em constante crescimento que é a sociedade de massas, a classe trabalhadora tem papel fundamental, pois ela encarna o ideal social da abundância, o ideal do *animal laborans*, já que é de sua atividade que devém a riqueza. Daí o desenvolvimento de uma sociedade na qual o trabalho, desprezado entre os antigos, atinge o primeiro nível das atividades humanas. Esta força social de produção, porém, não pode ser exercida ininterruptamente. Viva, ela precisa de repouso para continuar se exercendo. Tal necessidade biológica confere importância social ao lazer.

Originalmente oposto ao trabalho, o lazer é a forma com a qual se preenche o tempo de maneira livre e desobrigada. Na Grécia, por exemplo, o lazer era a atividade à qual se lançavam os que estavam livres das necessidades da vida. Neste tempo, praticava-se o que havia de mais nobre; de início a guerra, depois a política. Mas face à irresistível absorção do moderno organismo social, nem mesmo o lazer resiste e termina por ser funcionalizado com vistas à produção. Dado seu vínculo ao processo vital, ele passa a ser louvado na sociedade do trabalho. Porém, evidentemente, não se pode crer que o aumento do tempo livre do trabalhador atingido, por exemplo, pelos movimentos trabalhistas, é a realização do antigo sonho humano de liberdade das necessidades vitais ou da dor inerente ao trabalho. Ao contrário, trata-se de sua mais completa derrota, pois mesmo o tempo "livre" é determinado pelo trabalho. Ele não escapa ao binômio produção-consumo inerente ao funcionamento da sociedade, universalizado pela inclusão das massas na sociedade, apenas ganha regras para acontecer, também ele, de maneira produtiva.

---

5 O título original do ensaio aqui estudado é "The crisis in culture". A nosso ver, a tradução brasileira se equivoca ao traduzi-lo por "A crise da cultura", bem como a francesa, "La crise de la culture". A reformulação do problema feita pela autora, somada à ideia de uma quebra no fio da tradição apontada no prefácio ao conjunto de ensaios do qual este faz parte, indica que, para Arendt, não se trata de uma crise interna à cultura. A crise é muito mais ampla e a engloba. O título do ensaio "A crise *na* cultura" nos informa que o texto versa sobre os efeitos na cultura de uma crise mais ampla. Cremos que tal leitura é reforçada pelo título do conjunto de textos, "Entre passado e futuro", que inclui ainda um ensaio chamado "The crisis in education", o que exemplifica a amplitude da crise. Se há uma brecha entre o passado e o futuro, é porque o futuro não será uma continuidade do passado que, segundo Arendt, o homem moderno insiste em perder, instaurando assim a referida crise, que atinge também, e talvez preferencialmente, a cultura.

Além disso, como a produção não vive sem o consumo e *vice-versa*, a sociedade de massas engendrou uma verdadeira indústria de entretenimento, onde força produtiva é aplicada para a recuperação de força produtiva. Ao se divertir, a parcela da população que em dado momento detém lazer consome a produção da parcela que efetiva sua força de produção. A diversão integra os dois polos centrais da atividade do trabalho, pois o lazer, que já havia sido funcionalizado como recuperação necessária das forças produtivas, agora é funcionalizado também como consumo das forças produtivas exercidas pela indústria do entretenimento. Tem-se, assim, energia circulando dentro da sociedade, tal como em um organismo, ou no conjunto inteiro da natureza.

Um objeto submetido ao lazer entra no metabolismo de um organismo vivo e, tão logo satisfaz a necessidade à qual foi designado, desaparece. Ao se tentar submeter o mesmo objeto para fins de lazer outra vez, ele produz tédio, pois já faz parte do organismo que o consumira. Nesta lógica, é necessário que se trate o objeto como produto de consumo, é necessário que o objeto desapareça e dê lugar a algo novo, que cumpra a mesma necessidade, que reaparecerá em breve. Assim, em completa oposição à durabilidade dos objetos mundanos, a novidade se torna uma exigência dos produtos destinados ao lazer, que desaparecem completamente após cumprirem sua função, ou seja, ao serem consumidos. Eles devem dar lugar a outro produto consumível.

N'*A crise na cultura*, Arendt elenca três razões pelas quais a obra de arte é o mais mundano dos objetos, a saber: sua durabilidade, sua inutilidade e sua beleza. Nenhuma destas características mantém relação estreita com a natureza, o reino da vida, ao qual o homem está vinculado enquanto *animal laborans*. Todas essas características se distanciam do homem enquanto vivo e, portanto, nenhuma delas mantém qualquer relação com o homem de massas, guiado pelo princípio biológico, oposto ao mundo, onde se situa a cultura. Entretanto, a sociedade de massas tem se lançado avidamente sobre obras de arte para suprir sua necessidade de lazer. Assim, o homem de massas é, tal qual o burguês, um filisteu, pois se lança à cultura com objetivos sociais.

Porém, diz Arendt, este novo filisteu representa um perigo muito maior à cultura, pois, se a relação com os objetos culturais se dá com vistas ao atendimento da necessidade do lazer, a funcionalização dos objetos passa necessariamente pela massificação, ou seja, pela preparação para a digestão fácil, prazerosa, descompromissada. De fato, a indústria se esforça em difundir para o maior número possível de consumidores seus produtos culturais, pois quanto maior número, maior seu lucro. Mas não lidamos aqui com a democratização da cultura, pois, para serem aproveitados como entretenimento, os objetos culturais não podem ser apresentados tal e qual foram criados. Objetos do mundo não são adequados à satisfação de necessidades vitais, já que não foram criados para a vida, mas para o mundo. E como tal é o objetivo com o qual a sociedade

se lança sobre eles, forçosamente eles devem ser adaptados a tal função. Além de quantitativamente, os objetos do mundo são massificados também qualitativamente, pois para serem consumidos como lazer, as obras devem ser reduzidas a *kitsch*, devem ser adaptadas, simplificadas, o que altera profundamente sua natureza. Obviamente, Arendt não critica aqui a distribuição em larga escala de objetos culturais (livros baratos, reproduções de quadros...), mas certo "tipo especial de intelectuais, amiúde lidos e informados, cuja função exclusiva é organizar, disseminar e modificar objetos culturais com o fim de persuadir as massas de que *Hamlet* pode ser tão bom entretenimento como *My Fair Lady*, e, talvez, igualmente educativo" (ARENDT, 1972: 260). O perigo reside no fato de que o mundo é transformado em produto para consumo, e pouco importa se tal produto é de valor superior ou inferior, se seu destino é a satisfação de uma necessidade e o seu consequente desaparecimento. "Muitos autores do passado sobreviveram a séculos de olvido e desconsideração, mas é duvidoso que sejam capazes de sobreviver a uma versão para entretenimento do que eles têm a dizer" (ARENDT, 1972: 260).

Desta forma, Hannah Arendt se distancia dos críticos tradicionais da cultura de massas, que ela alinha aos filisteus cultivados preocupados com o valor da cultura produzida. Entretanto, ela não pode ser vista como defensora da cultura de massas. Na reformulação da questão, percebe-se que Arendt se situa em um plano mais amplo que o dos críticos em geral, o que lhe permite unir os dois lados da discussão. Sendo a sociedade de massas um desenvolvimento da sociedade, por sua vez fruto da modernidade, a relação da cultura em ambas é problemática. A crítica arendtiana se dirige a ambos os lados, pois a raiz do problema está vinculada à modernidade, de onde derivam os dois fenômenos supostamente opostos. A sociedade moderna derrotou por completo a inutilidade da cultura, um de seus pilares, ao lhe conferir um valor, seja no jogo social, seja na matéria-prima para o exercício das forças de produção.

Portanto, para Hannah Arendt, na sociedade de massas a cultura integra o metabolismo do organismo social e é incorporada pelo movimento natural sem fim, violentado pelo homem na construção do mundo. Neste contexto dominado pelo *animal laborans*, torna-se impossível construir algo que esteja fora do movimento natural, o que torna a expressão *cultura de massas* uma aberração. Se as massas são justamente o motor do movimento sem fim, que exige novidade constante e que destrói tudo o que toca para satisfazer suas necessidades vitais, o mundo, reino da cultura, essencialmente o que é feito para durar, justamente o oposto do movimento, é particularmente ameaçado pela sociedade de massas. Tendo o *homo faber* sido subjugado pelo *animal laborans*, o mundo foi engolido pela natureza, o homem se entregou à sua animalidade, pois encontra valor exclusivamente naquilo que compartilha com tudo o que é vivo. O desinteresse das massas por cultura é um risco para ela porque as massas se desinteressam

fundamentalmente pela permanência, essência da cultura e ainda assim dela se apropriam. Sendo a sociedade essencialmente utilitarista, ela não transcende as funções vitais de seu metabolismo, ela se torna essencialmente imanente, e "o perigo é que tal sociedade, deslumbrada com a abundância de sua crescente fertilidade e encerrada no brando funcionamento de um processo sem fim, possa não ser mais capaz de reconhecer sua própria futilidade" (ARENDT, 1998: 135).

Referências bibliográficas.

Arendt, H. The crisis in culture: its social and its political significance, IN: *Between past and future*. New York: Penguin Books, 2006.

______________. A crise da cultura: sua importância social e política, IN: *Entre o passado e o futuro.* São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

______________. *The human condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1998.

______________. The gap between past and future, IN: *Between past and future.* New York: Penguin Books, 2006.

Adler, L. *Nos passos de Hannah Arendt*. Rio de Janeiro: Record, 2007.

Dias, M. *Hannah Arendt: culture et politique*. Paris: L'Harmattan, 2006.

Finley, M. *Democracy, ancient and modern*. London: The Hogarth press, 2° ed. 1985.

Gombrich, E. *The story of art*. London: Phaidon, 1995.

Hobsbawn, E. *Era dos extremos: o breve século XX*. São Paulo: Cia da Letras, 2001.

Thiago Dias da Silva é graduanda em Filosofia pela USP.
E-mail: thdiass@yahoo.com.br

O conceito de individuação de Gilles Deleuze: *estudo introdutório sobre seu recurso a Espinosa.*[1]

Bruna Martins Coelho

Resumo:

O objeto deste estudo é o conceito de 'individuação' na filosofia de Gilles Deleuze a partir de sua interpretação da *Ética* de Espinosa. A teoria da individuação, um dos eixos condutores da experiência intelectual do filósofo francês, recebe seus primeiros contornos já em *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*, pois é a crítica da noção de sujeito o primeiro passo que a torna possível. Mas será em seus estudos sobre Espinosa que poderemos ver seu acabamento, com uma compreensão do indivíduo como um processo, como diferença em relação a si mesmo, como aberto para o fora que lhe constitui: melhor seria pensar em pré-individualidades. A diferença é compreendida no interior da imanência por meio de conceitos como 'potência', 'quantidade intensiva' e 'afeto'. Abordaremos, especificamente, a compilação de aulas recém-editada sob o nome *En medio a Espinosa*, pois esta comunicação é uma introdução a esta temática e os textos de aula possuem um caráter didático pouco encontrado na obra do autor. Aponta-se, ainda, para o vínculo existente entre esta 'Teoria da Individuação em Espinosa' proposta por Deleuze e a formulação de uma ética.

Palavras-chave: quantidade intensiva, potência, individuação, imanência, quantidade extensiva, moral, ética.

---

1 Este estudo introdutório foi apresentado no XII Encontro Nacional de Pesquisa na Graduação em Filosofia em abril de 2009 e as marcas de oralidade eventualmente nele presentes se devem às exigências inerentes à apresentação de uma comunicação.

Após a publicação, em 1968, de *Espinosa e o problema da expressão* e, em 1970, da primeira versão de *Espinosa – filosofia prática*, Gilles Deleuze oferece um curso na Universidade de Vincennes entre novembro de 1980 e março de 1981 dedicado à *Ética* de Espinosa, recém-editado sob o nome de *En medio a Spinoza.*[2] Deleuze trabalha a interpretação já presente em seus escritos – e o faz de forma bastante didática – de que a ontologia de Espinosa é uma ética porque, contrariamente à moral, não se constitui como um sistema do juízo a partir da posição de um 'Uno superior ao ser'[3] – o Bem –, mas como uma tipologia dos modos de vida considerados do ponto de vista da imanência.[4] Não mais julgamos uma ação. Ao contrário, situados além de 'bem' e 'mal', fora do terreno do juízo, realizamos uma operação de imanência ao relacionarmos a ação de um ente tanto à sua potência, aumentada ou diminuída com o ato, quanto aos afetos alegres ou tristes por ele sentidos. 'Potência' e 'afetos' dizem respeito ao ente, ao modo de ser, e considerá-lo a partir de uma ética requer, primeiro, que determinemos qual o seu estatuto na filosofia de Espinosa, assunto que ocupa três das quatorze aulas de Deleuze sobre a 'teoria da individuação' na *Ética*. Não é preciso dizer o quanto a filosofia deleuzeana se vale das formulações por ele atribuídas aos outros filósofos, constituindo-se nas entrelinhas de suas obras monográficas, motivo pelo qual o julgam muitas vezes um mau comentador, porém, um interessante intérprete – correntemente se fala no Hume *de* Deleuze, no Bergson *de* Deleuze etc. Michael Hardt, filósofo político estadunidense, refere-se àquilo que diz ser seu 'princípio seletivo':

> Como nietzschiano ou como espinosista, Deleuze não aceita todo o Nietzsche ou todo o Espinosa. Se um filósofo apresenta argumentos nos quais Deleuze poderia encontrar

---

2 Algumas aulas podem ser assistidas ou suas transcrições lidas no site organizado por Richard Pinhas, músico francês e doutor em filosofia pela Sorbonne, cuja tese de doutorado *Le rapport entre la schizoanalyse et la science-fiction* havia sido orientada por Jean-François Lyotard. Ele foi um dos alunos mais dedicados e presentes nos cursos de Deleuze, e a influência do filósofo pode ser notada não apenas pelo tema de sua tese já mencionada, como pelo nome de sua banda fundada em 1968, *Schizo*, e por sua dedicação à reunião e organização das aulas no site, que, embora bastante completo, ainda não apresenta o curso sobre Espinosa em sua totalidade, este que pode ser encontrado na recente publicação argentina acima referida, à qual nos dedicaremos.

3 Cf. aulas 1 (25/11/1980) e 2 (2/12/1980) de *En medio a Spinoza*.

4 Em *Espinosa – Filosofia Prática*, Deleuze diz: "Eis, pois, o que a é a Ética, isto é, uma tipologia dos modos de existência imanentes, substitui a Moral, a qual relaciona sempre a existência a valores transcendentes. *A moral é o julgamento de Deus, o sistema de julgamento*. Mas a *Ética* desarticula o sistema do julgamento. A oposição de valores (Bem/Mal) é substituída pela diferença qualitativa dos modos de existência (bom/mau)" (DELEUZE, 2002).

> falhas, ele não os critica, mas simplesmente os deixa fora de sua discussão. Poderia ser dito, então, que Deleuze é um leitor infiel? Certamente que não. Se suas leituras são parciais, elas são, não obstante, muito rigorosas e precisas, com meticuloso cuidado e sensibilidade para tópicos selecionados; aquilo que Deleuze perde em abrangência, ele ganha em intensidade de foco [...]
>
> Cada uma das monografias filosóficas de Deleuze é dirigida para uma questão muito específica, e, visto como um conjunto, o desenvolvimento dessas questões filosóficas revela a evolução de seu pensamento [...] a obra primeira de Deleuze constrói um tipo de história da filosofia muito estranho, no qual os elos articuladores dependem não da historiografia filosófica real, mas da evolução de seu próprio pensamento (HARDT, 1996, pp. 22-3).

Não seria forçar os textos dizer que este problema da individuação encontrava suas primeiras formulações já na publicação, em 1953, de sua tese de mestrado intitulada *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume*. Nela, Deleuze afirma que David Hume desenvolveu em sua obra não uma questão epistemológica, mas se perguntou sobre a constituição do sujeito: como o sujeito se constitui no dado – o dado tomado como o fluxo de percepções, de imagens? No início, as ideias são associadas sem que haja um sujeito como o suporte de tais associações, ordenando sua conexão, e a subjetividade é produto dos hábitos associativos, é o momento em que das repetições, por uma síntese do tempo, são extraídas normas para a ação futura, acompanhadas pela expectativa de que o que se repetiu no passado seja realizado no futuro uma vez conhecida a causa que o engendrou. A diferença entre o homem e o animal não é essencial; o homem não é definido pela razão: ele devém racional ao ultrapassar o hábito e extrair leis.

> Exigindo para a subjetividade que dê conta de seu modo de constituição, Deleuze persegue o programa aberto por *Empirismo e subjetividade*, que implica uma crítica do sujeito substancial, uma dissolução do eu (*moi*), em nome do princípio lógico empirista segundo o qual as relações são exteriores a seus termos. Só existem relações de subjetivações, de individuações, sem que não lhe preexistam sujeitos formados, os indivíduos pessoais, os órgãos constituídos (SAUVAGNARGUES, 2004, p. 126; nossa tradução).[5]

---

5 No original: «En exigeant pour la subjectivité qu'on rende compte de son mode de constitution, Deleuze poursuit le programme ouvert par *Empirisme et subjectivité*, qui implique une critique du sujet substantiel, une dissolution du moi, au nom du príncipe de logique empiriste selon lequel les relations sont extérieures à leurs termes. Seules existent les relations de subjectivations, d'individuations, sans que ne leur préexistent des sujets formés, des individus personnels, des organes constitués».

Como continuação deste programa mencionado por Anne Sauvagnargues, Deleuze em seu curso sobre Espinosa apresenta a 'teoria da individuação' que estaria presente na *Ética*; estas relações, mencionadas, de subjetivações, de individuações, passam a ser pensadas no interior de uma ontologia da imanência que fornece a Deleuze as condições de propor uma imagem de pensamento em que nada há de transcendente ou transcendental[6] para assegurar a unidade do sujeito.

Deleuze propõe que consideremos a individualidade segundo três dimensões ou 'capas', a saber: como expressão de um grau de potência, como um sistema de relações de velocidade e repouso entre quantidades intensivas e como um conjunto de partes extensivas exteriores umas às outras. Façamos uma breve análise da primeira delas.

> Um indivíduo é antes de tudo uma essência singular, isto é, um grau de potência. A essa essência corresponde uma relação característica; a esse grau de potência corresponde certo poder de ser afetado. Essa relação, finalmente, subsume partes, esse poder de ser afetado é necessariamente preenchido por afecções. Assim, os animais definem-se menos por noções abstratas de gênero e de espécie que pelo poder de serem afetados, pelas afecções de que são 'capazes', pelas excitações que reagem no limite da sua potência (DELEUZE, 2002, p. 33).

Espinosa é um dos primeiros filósofos[7] a operar uma identificação entre a essência e a potência dos indivíduos, o que significa que a essência passa a ser definida por aquilo que um indivíduo pode e apenas na medida em que pode, em ato. Isto é romper definitivamente com a tradição aristotélica: para fazer da essência a expressão de uma potência, de um poder que não é senão

---

6 Um dos aspectos do elogio de Hume presente em *Empirismo e Subjetividade*, e talvez o principal, deve-se à concepção de que as relações de ideias são exteriores aos termos associados, isto é, de que não há, no princípio e por princípio, um suporte de tais associações, um sujeito que as regule, uma racionalidade subjacente, uma constância, leis. No princípio, a imaginação é fantasista, delirante; e "nada no pensamento ultrapassa a imaginação, nada é transcendental" (DELEUZE, 2001, p. 126). Deleuze não cansa de nos lembrar que o condicionante não é maior que o condicionado, que os princípios de associação de ideias não condicionam a experiência, mas dela derivam, e que o acordo entre a Natureza e a natureza humana não se explicaria por uma subjetividade transcendental, mas pode ser pensado pela finalidade – ele precisa o sentido deste termo no último capítulo do livro.

7 Deleuze explica que no período do Renascimento o filósofo Nicolás de Cusa havia cunhado o termo *possest*, uma junção de *posse* "que é o infinitivo do verbo 'poder' e *est*, que é a terceira pessoa do verbo 'ser' no presente do indicativo" (*En medio a Spinoza*, p. 75; nossa tradução). Há a contaminação de um verbo pelo outro e a identificação entre eles: a coisa é o que ela pode em ato, a essência é a potência.

enquanto está em ato, é necessário não mais pensar nos termos da oposição clássica entre ato e potência, o que implica virar do avesso o conceito de essência. A essência ou a forma não será mais o universal que se diz de muitos indivíduos e que neles existe eternamente, possibilitando, pela sua pertinência não apenas ao *logos*, mas também ao ser, o conhecimento científico, que nunca é conhecimento do indivíduo, mas do gênero e da espécie.[8] A essência será, ao contrário e porque é a potência de cada indivíduo, referida somente a ele; Espinosa não fará ciência do universal, mas sua ontologia será uma ética. Vale atentar para o apontamento feito por Deleuze de que o conceito de 'essência' tal como Aristóteles[9] o compreende, pelo que pode ou não ser existente em ato (devido aos acidentes), ao ser referido ao homem, definindo o que o homem é e é de direito, traz consigo um dever ser: uma moral ou sistema do juízo[10] é instituído.

> A definição clássica em Aristóteles: 'o homem é um animal racional'. A essência é o que a coisa é. 'Animal racional' é a essência do homem. Porém, por mais que o homem tenha por essência 'animal racional' ele não tão razoável, não deixa de conduzir-se de maneira irracional. Como ocorre isso? É que a essência do homem, enquanto tal, não está necessariamente realizada. Por quê? Porque o homem não é razão pura, então há acidentes, não deixa de ser desviado. Toda concepção clássica do homem consiste em convidá-lo a se reunir com sua essência porque esta essência é como uma potencialidade que não está necessariamente realizada. E a moral é o processo de realização da essência humana. (...) Então, conduzir-se de maneira razoável, isto é, passar da essência ao

---

8 "Embora do ponto de vista da realidade só exista o indivíduo", diz Marilena Chauí sobre a filosofia aristotélica, "do ponto de vista da ciência só interessam o gênero e a espécie" (CHAUÍ, p. 378).

9 Não teremos a ocasião de desenvolver isto aqui, mas é interessante remarcar que a crítica a Aristóteles é também fortemente marcada pela influência de Gilbert Simondon, a quem dedicou em 1966 uma resenha intitulada *Gilbert Simondon — o indivíduo e sua gênese físico-biológica*. Seu contemporâneo, este filósofo francês recusa o esquema 'hilemórfico' aristotélico, segundo o qual o princípio de individuação seria a imposição de uma forma (*morphé*) a uma matéria. A crítica de Simondon a este esquema é, grosso modo, a de que ele é inadequado para pensar a individuação como processo, como devir, pois parte da compreensão do indivíduo como uma substância, como *um*, e a partir daí opera uma retrospecção que não é senão uma abstração, perdendo a dimensão do pré-individual. Aquilo que é anterior à individuação não é ser captado por este pensamento. Ao ser estável, diz Sauvagnargues,"Simondon substitue le concept de *métastabilité*, différence de potentiel qui induit un changement de phase ; à l'unité Simondon objecte que l'individuation implique un rapport constituant, donc pluriel avec un milieu d'individuation, qui joue comme un milieu *métastable* ; à l'identité, Simondon substitue la rélation première et plurielle, seule capable de rendre compte du devenir" (SAUVAGNARGUES, 2004).

10 Este termo é correntemente empregado por Deleuze em seus textos sobre Espinosa.

> ato, é a tarefa da moral. Agora, bem, *a essência tomada como fim é o valor* [grifos e traduções nossos] (DELEUZE, 2008, pág. 71; nossa tradução).[11]

O indivíduo passa a ser definido, portanto, pelo que pode e não pelo que é:[12] a imutabilidade e eternidade que, próprias à essência, são substituídas pela mutabilidade e temporalidade próprias à potência. Gostaria de lembrá-los que a filosofia deleuzeana – e é muito mais dela que tratamos aqui do que de um comentário de Espinosa – é uma ontologia que recusa a noção de 'sujeito' e seus equivalentes religioso, metafísico e científico, tais como as noções de 'alma', 'substância pensante' e 'mente'. Ela é crítica das filosofias da 'representação', para as quais o pensamento se configura, de um lado, em função de um suporte que o exerce, que age, o sujeito, e, de outro, em função de um objeto, sendo os limites entre pensante e pensado claros numa relação de irreversível exterioridade entre eles. Não teremos a ocasião de desenvolver isto na presente exposição, mas esta recusa da noção de 'sujeito', bastante marcada pela crítica já feita por Friedrich Nietzsche[13] em sua *Genealogia da Moral*, é intimamente re-

---

11 No original: "La esencia es lo que la cosa es. 'Animal racional' es la esencia del hombre. Pero por más que el hombre tenga por esencia 'animal racional' no es tan razonable, no deja de conducirse de manera irracional. ¿Cómo ocurre eso? Es que la esencia del hombre, en tanto que tal, no está necesariamente realizada. Por qué? Porque el hombre no es razón pura, entonces hay accidentes, no cesa de ser desviado. Toda concepción clásica del hombre consiste en invitarlo a reunirse con su esencia porque esa esencia es como una potencialidad que no está necesariamente realizada. Y la moral es el proceso de la realización de la esencia humana.
(...) Entonces, conducirse de manera razonable, es decir pasar de la esencia al acto, es la tarea de la moral. Ahora bien, la esencia tomada como fin es el valor".

12 Na *Ética* Espinosa diz: "O esforço ou a potência da mente é a sua própria essência. A essência da mente, entretanto, afirma [...] apenas aquilo que a mente é e pode, e não o que não é, nem pode. Consequentemente, ela se esforça por imaginar apenas aquilo que afirma ou põe a sua potência de agir" (ESPINOSA, Ética, LIII, P54, D).

13 Ao se assumir o perspectivismo como ponto de partida, o mundo como não mais do que uma disputa de interpretações, e ao propor a genealogia dos valores como método para pensar as diferentes perspectivas a partir das quais se interpreta o mundo, os diferentes modos de produção de sentido, e se devemos recusar o pensamento do sujeito, livre na exata medida em que é responsável, devedor (em oposição ao credor), o melhor seria, como afirma Nietzsche, um *isto* pensa, um *isto* interpreta. Mas o que é este isto que pensa, atribuindo sentido e valor às coisas? Pergunta recorrente no livro *Nietzsche et la philosophie* de Deleuze: "Quem interpreta?". A resposta negativa é dada por Nietzsche: "o sujeito não é nada dado, mas algo anexado, colocado por detrás. – É por fim necessário colocar ainda o intérprete por detrás da interpretação? Já isso é poetização, hipótese" (KSA 12, 7).

lacionada à denúncia de que o pensamento que busca as essências[14] as converte perigosamente em valores não sem grave prejuízo: a saber, a doença que é a desvalorização do mundo sensível e a instituição de seu julgamento a partir das essências inteligíveis. Ao identificar, pelo recurso a Espinosa, a essência à potência, Deleuze poderá formular um pensamento, desejado desde seus estudos de Henri Bergson, livre da fixidez e identidade próprias à essência, liberado dos procedimentos espacializantes da inteligência, capaz de pensar as passagens no tempo, a diferença, e a subjetividade como processos de individuações.

> Veem que a visão moral do mundo está feita de essências [...] Em um mundo ético – tentemos converter – já não há nada disto, não vamos reencontrar nada. É outra paisagem. Espinosa fala muito pouco da essência, mas, para ele, a essência não é 'a essência do homem'. A essência é sempre uma determinação singular. Há essência deste, daquele [...] as essências gerais [...] ou abstratas são ideias confusas (Ibid., p. 71, 72; nossa tradução).[15]

A essência do indivíduo é sua potência que é, por sua vez, parte da potência divina. Há uma substância única imanente a todos os entes ou criaturas com uma infinidade de atributos que exprimem sua essência, seu ser ou realidade.[16] Na verdade, Deleuze nos diz em algum lugar[17] que o que é

Não é, pois, necessário colocar o intérprete, o agente, por detrás da interpretação: que haja um sujeito, isto é uma hipótese, uma perspectiva. Então, quem interpreta? Para responder a esta pergunta, Deleuze funda todo o seu *Nietzsche et la philosophie* sobre as noções nietzschianas de força e vontade. Ele diz: "As qualidades das forças têm seu princípio na vontade de potência. E se nos perguntamos: 'Quem interpreta? ', nós respondemos *a vontade de potência*; é a vontade de potência que interpreta" (DELEUZE, p. 60)

14 Para Nietzsche, o que diz o que uma coisa é não é ela própria, mas algo que se apodera dela e, assim, não se trata de procurar por uma essência, pelo ser-em-si oculto no interior das coisas, mas de substituir esta busca pela pergunta sobre o sentido e o valor das coisas. Por sentido e valor compreendemos as significações externas às coisas mesmas que são doadas por aqueles que se relacionam com elas.

15 No original: "Ven que la visión moral del mundo está hecha de esencias. (...) En un mundo ético – intentemos convertir – ya no hay nada de todo eso, no vamos a reencontrar nada. Es otro paisaje. Spinoza habla muy a menudo de la esencia, pero para él la esencia jamás es 'la esencia del hombre'. La esencia es siempre una determinación singular. Hay esencia de este, de aquel (...) las esencias generales (...) o abstractas son ideas confusas";

16 Cf. *Spinoza et le problème de l'expression*, Introdução.

17 Em *O que é a filosofia*, Deleuze diz: "A imanência só é imanente a si mesma, e então toma tudo, absorve o Todo-Uno, e não deixa nada subsistir a que ela poderia ser imanente. Em todo o caso, cada vez que se interpreta a imanência como imanente *a* Algo, pode-se estar certo que este Algo reintroduz o transcendente" (DELEUZE, 1996, p. 63).

imanente não é imanente a algo, pois isto já seria transcendência; devemos pensar o imanente como imanente a si mesmo e os atributos e modos como suas expressões... Nós, homens, conhecemos apenas dois destes atributos, o pensamento e a extensão, e este conhecimento só ocorre porque somos, ao mesmo tempo, corpo e alma, ou seja, 'modos' pelos quais estes atributos se exprimem. Não há primazia entre eles,[18] o pensamento e a extensão, mas um paralelismo, visto que ambos são atributos simultâneos de uma mesma e única substância imanente, Deus, da qual os entes são modificações, modos de ser. Cada modo ou ente, humano ou inumano, caracteriza-se pelo grau de potência divina que nele se expressa. Esta potência é o esforço da mente e o esforço do corpo, simultâneos, para perseverar em seu ser, que Espinosa também designa desejo.[19] E porque nós, homens, assim como todos os modos dos atributos divinos, isto é, as 'criaturas', para um vocabulário da transcendência ou processos para uma linguagem da imanência, não temos em nossa essência a causa de nossa existência, nem de nossa duração,[20] existimos e conservamos nosso ser pela potência divina.

> A potência pela qual as coisas singulares e, consequentemente, o homem, conservam seu ser, é a própria potência de Deus, ou seja, da natureza, não enquanto é infinita, mas enquanto pode ser explicada por uma essência humana atual" (ESPINOSA, 2007, LIV, P4,D).

O modo, aquilo que se individua em meio ao indiferenciado da potência divina, é, portanto, uma de suas partes. Espinosa diz explicitamente "*pars potentiae*".[21] Deleuze remarcará que este termo *pars* é utilizado pela escolástica como sinônimo de *gradus*, grau, quantidade intensiva; Espinosa estaria se servindo dele na mesma acepção. Uma parte de potência não deve ser compreendida segundo o atributo da extensão, não é uma quantidade extensiva. Deleuze diz:

---

18 Na *Ética*, Espinosa diz: "[...] o esforço da mente, ou a sua potência de pensar é, por natureza, igual e simultâneo ao esforço do corpo, ou à sua potência de agir" (ESPINOSA, Ética, LIII, P28, D).

19 Espinosa volta-se contra a ideia de que o sujeito seja provido de uma faculdade de desejar.

20 Espinosa diz na *Ética*: "(...) Deus é não apenas a causa pela qual as coisas começam a existir, mas também pela qual perseveram em seu existir, ou seja (para usar um termo escolástico), Deus é a causa do ser das coisas. Pois, quer as coisas existam, quer não, toda vez que consideramos sua essência, descobrimos que ela não envolve nem a existência nem a duração. E por isso, não é sua essência que pode ser a causa de sua existência, nem de sua duração, mas apenas Deus, cuja natureza é a única à qual pertence o existir" (ESPINOSA, *Ética*, Livro I, P24, C).

21 Cf. *En medio a Espinosa*, p. 240.

> [...] uma essência é um grau de potência. Isto é, se é uma quantidade, é uma quantidade intensiva. Uma quantidade intensiva não é em nada como uma quantidade extensiva. Uma quantidade intensiva é inseparável de um umbral, isto é, que já é em si mesma uma diferença. A quantidade intensiva está feita de diferenças (DELEUZE, 2008, pág. 240; nossa tradução).[22]

Uma *quantidade intensiva* é feita de diferenças; uma individualidade ou um modo é uma parte de *potência* que se diferencia em meio à potência vital, à natureza. Tocamos sumariamente neste ponto da análise nos conceitos de 'potência', 'quantidade' e 'diferença', recorrentes na filosofia de Deleuze desde a publicação de *Nietzsche et la philosophie*. Vimos até agora que uma das dimensões constitutivas do indivíduo é a potência. O modo é uma parte da potência divina, é uma intensidade, embora a substância seja ela mesma indivisível. Há ainda outras duas dimensões a serem consideradas, e uma delas concerne à relação.

A esta intensidade que caracteriza o indivíduo correspondem uma relação de movimento e repouso ou de velocidade e lentidão e múltiplas partes exteriores umas às outras, cuja organização se deve à submissão a esta relação. É por ser composto por partes que o modo pode ser dividido. Será então importante examinar qual o estatuto destas partes ou corpos simples que constituem os corpos compostos ao entrarem nas relações que caracterizam suas essências – e é neste ponto da análise que tocaremos conceitos que frequentemente presentes na filosofia de Deleuze, talvez tornados mais claros com sua remissão à visada do filósofo ao século XVII. Seriam, pois, estas partes simples quantidades extensivas, mensuráveis, exteriores umas às outras? Ou seriam elas outro tipo de quantidade, cuja mensuração só é possível pelo estabelecimento de uma correspondência com as quantidades extensas, como ocorre com a temperatura em um termômetro, que só pode ser medida a partir da correspondência com o movimento das partículas de mercúrio? Este outro tipo de quantidade Deleuze denomina intensiva; e sua oposição à interpretação de Martial Guéroult, filósofo francês, a respeito do que seriam os corpos simples a partir dos quais se formam os compostos, passa justamente pela consideração deste outro tipo de quantidade.

Há uma aparente contradição na Ética com a qual ambos os filósofos trabalham. Na proposição 13 da parte II da *Ética*, no lema 1, lê-se sobre os corpos simples que eles "se distinguem entre si pelo movimento e pelo repouso, pela

---

22 No original: "[...] la esencia es un grado de potencia. Es decir, si es una cantidad, es una cantidad intensiva. Una cantidad intensiva no es para nada como una cantidad extensiva. Una cantidad intensiva es inseparable de un umbral, es decir que es ya en si misma una diferencia. La cantidad intensiva está hecha de diferencias".

velocidade e pela lentidão, e não pela substância" (ESPINOSA, 2008, LII, P13, L1), afirmativa também encontrada no axioma 2,[23] ao passo que no axioma 3 da mesma, Espinosa, ao pensar a ação de um corpo composto sobre o outro, diz que eles são compostos por partes (os corpos simples) com 'superfícies' justapostas umas às outras, o que nos levaria a pensar que os corpos simples são distintos um dos outros por sua figura e pelo seu tamanho, isto é, por sua magnitude (e não pela velocidade e lentidão, como constava no lema 1).

> *Quanto maiores ou menores são as* **superfícies** *mediante as quais as partes de um indivíduo, ou seja, de um corpo composto, se justapõem*, tanto mais ou menos dificilmente, de maneira respectiva, elas podem ser forçadas a mudarem de posição e, como consequência, tanto mais ou menos dificilmente pode-se fazer que este indivíduo adquira outra figura [...] (ESPINOSA, 2008, LII, P13, A3; itálico e negrito nossos).[24]

Resumo rapidamente a apresentação[25] de Deleuze sobre esta contradição: da afirmação de que os corpos simples[26] *só* se distinguem pela velocidade e lentidão, pelo movimento e pelo repouso, concluiríamos: 1) ou que todos os corpos simples são idênticos no tamanho e na figura e não há diferença entre eles; 2) ou que apesar de diferentes em suas magnitudes, esta diferença não é operatória porque são muito pequenos; 3) ou que eles não têm magnitude. Mas teríamos que conciliar qualquer uma destas possibilidades com a afirmação de que os corpos simples se aplicam uns sobre os outros segundo superfícies, o que significa que eles têm magnitude. A fim de resolver este problema que está no cerne da teoria da individuação, os dois filósofos franceses lançam o olhar em direção aos diferentes caminhos percorridos na matemática e na física do século XVII. Guéroult considera que apesar de distintos em suas figuras e

---

23 "Quando um corpo em movimento se choca com outro que está em repouso e que ele não pode deslocar, ele é rebatido de maneira tal que continua se movendo, e o ângulo formado pela linha do movimento de seu rebatimento com a superfície do corpo em repouso, com o qual se chocou, será igual ao ângulo formado pela linha de incidência do movimento com este mesmo plano. Isso quanto aos corpos mais simples, aqueles que se distinguem entre si apenas pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão" (ESPINOSA, 2007, p. 101).

24 Ver ainda a definição da Proposição 13: "Quando corpos quaisquer, *de grandeza [latim: magnitudinis] igual ou diferente*, são forçados, por outros corpos, *a se justaporem* [...]" (ESPINOSA, 2008, LII, P13, Definição; itálico nossos).

25 Cf. Aula 10 (DELEUZE, 2008).

26 O filósofo aplica esta afirmação aos corpos simples, visto que os corpos compostos se distinguem, em primeiro lugar e sob um aspecto sensível, pelas diferenças de figura e de tamanho; donde Deleuze conclui que Espinosa não poderia estar se referindo a eles.

tamanhos, porque os corpos simples são muito pequenos, esta distinção não é operatória:[27] é pela velocidade e lentidão que se distinguem. O pano de fundo desta concepção é a teoria dos pêndulos, e o filósofo pensará os corpos simples como matérias que vibram: os pêndulos têm magnitudes, mas no cálculo de sua oscilação, elas não entram como variáveis.

> [...] a hipótese de Guéroult parece ter um sentido muito interessante porque no século XVII o estudo pela física dos corpos giratórios e dos pêndulos está muito avançado. Em particular, fundou uma distinção entre os pêndulos simples e os pêndulos compostos. Vem que desde então a hipótese de Guéroult será convertida nesta: cada corpo simples é um pêndulo simples e o indivíduo, que possui uma infinidade de corpos simples, é um pêndulo composto. Seríamos todos pêndulos compostos ou corpos giratórios [...] Vem então que a resposta de Guéroult é que a relação de movimento e de repouso deve ser compreendida como a vibração do pêndulo simples. É por isso, ademais, que Guéroult tem necessidade de afirmar que em Espinosa os corpos simples têm, apesar de tudo, uma figura e um tamanho. Suponham, ao contrário – e não digo em absoluto que eu tenha razão – que os corpos simples são, com efeito, infinitamente pequenos, isto é, que não têm nem figura, nem tamanho. Aqui o modelo do pêndulo simples não pode funcionar (Ibid., pp. 390-1; nossa tradução).[28]

Já Deleuze pensará os corpos simples como elementos que tendem a desaparecer de uma relação que, no entanto, sem eles subsiste: a relação diferencial. Para pensá-lo Deleuze crê ser necessária a retomada do problema principal do

---

27 Em *En Medio de Spinoza*, Deleuze diz: "Gueroult quiere decir: 'Atención, esos corpos muy simples sólo se distinguen por el movimiento y por el reposo, pero eso no quiere decir que tengan igual figura e igual tamaño. Quiere decir, a lo sumo, que sus diferencias de figura y tamaño no sirven, no son operatorias al nivel de los cuerpos muy simples. Ellas sólo tomarán importancia por relación a los cuerpos compuestos" (DELEUZE, 2008, pág. 337).

28 No original: "(...) la hipótesis de Gueroult parece tomar un sentido muy interesante porque en el siglo XVII la física tiene muy avanzado el estudio de los cuerpos giratorios y de los péndulos. En particular ha fundado una distinción entre los péndulos simples y los péndulos compuestos. Ven que desde entonces la hipótesis de Gueroult se convertirá en esta: cada cuerpo simple es un péndulo simple y el individuo, que posee una infinidad de cuerpos simples, es un péndulo compuesto. Seríamos todos péndulos compuestos o discos giratorios". "Ven entonces que la respuesta de Gueroult es que la relación de movimiento y de reposo debe comprenderse como la vibración del péndulo simple. Es por eso además que Gueroult tiene necesidad de afirmar que en Spinoza los cuerpos muy simples tienen a pesar de todo una figura y un tamaño. Supongan por el contrario – y no digo en absoluto que yo tenga razón – que los cuerpos simples son en efecto infinitamente pequeños, es decir que no tienen ni figura ni tamaño. Aquí el modelo del péndulo simple no puede funcionar".

século XVII: a questão do infinito atual. Suas objeções ao modelo do pêndulo proposto por Guéroult são a de que Espinosa nunca o menciona, nem sequer em suas cartas, e a de que ele não dá conta deste problema do homem que é estar situado entre dois infinitos atuais, o infinitamente grande e o infinitamente pequeno, representados vagamente ao olhar para o céu e para o microscópio. Uma coisa, diz Deleuze, "(...) não é mais que uma ponte entre estes dois infinitos, se vocês querem, um microinfinito e um macroinfinito. O finito é precisamente como a comunicação entre estes dois infinitos" (Ibid., pág. 362).[29]

O problema dos dois infinitos é um dos fundamentos do cálculo diferencial. Não temos condições de entrar em seus pormenores nesta exposição, mas o que nos interessa é que o cálculo diferencial é uma *igualdade* entre, por um lado, uma relação cujos termos estão em vias de desaparecimento, elementos que tendem sempre ao infinitamente pequeno e não podem ser designados por números, e, por outro, um termo finito, embora variável, ao qual esta relação se iguala.[30] Há

---

29 No original: "(...) no es más que un puente entre esos dos infinitos, si ustedes quieren, un micro-infinito y un macro-infinito. Lo finito es precisamente como la comunicación entre esos dos infinitos".

30 Para nos aproximarmos melhor do significado desta proposição, resumo rapidamente a explicação de Deleuze na aula de número 12. Consideremos, primeiramente, uma **relação fracionária**, 2/3, por exemplo. Ela não é um número, é um complexo numérico, uma *relação* que se estabelece entre dois números: 2/3 é uma relação de divisão do número 2 pelo 3 ou de multiplicação do 3 pelo 2, que tratamos como um número embora não haja "número asignable que multiplicado por 3 dé 2" (DELEUZE, En medio de Spinoza, pág. 392). Já uma **relação algébrica** é aquela que se estabelece não entre dois números, mas entre duas variáveis: x/y. Há uma independência em relação aos números, pois a relação subsiste apesar de seus termos *x* e *y* serem variáveis.

"En una relación algebraica no tengo necessidad de um valor singular, lo cual no quita que mis términos continúen teniendo un valor especificable. La relación es efectivamente independiente de todo valor particular de la variable, pero no és independiente de un valor determinable" (Ibidem, pág. 393).

A **relação diferencial** é aquela que se funda entre duas relações de infinitamente pequenos. Há uma primeira relação em que, qualquer que seja o valor de *y* (eixo das ordenadas), *dy* será sempre menor, pois é uma quantidade evanescente; *dy* em relação a *y* é sempre igual a 0. Há uma segunda relação na qual com x (eixo das abscissas) acontece o mesmo: qualquer que seja o valor de *x*, porque *dx* é uma quantidade evanescente, *dx* relacionado a x é zero. Se relaciono *dy* a *dx*, tenho *dy/dx* que é igual a 0/0. Mas 0/0 não é 0, é *z*, uma variável que nos diz algo sobre a tangente trigonométrica, e esta é algo finito. Uma relação entre quantidades evanescentes, dx e dy, não nos diz nada sobre x e y, mas sobre z. Deleuze diz: "*dy* no es nada por relación a *y*, *dx* no es nada por relación a *x*, pero *dy* sobre *dx* no se anulan. Entonces la relación subsiste. La relación diferencial se presentará como la subsistencia de la relación cuando los términos se desvanecen" (Ibidem, pág. 368). "Cuando los términos de la relación – x y y – se desvanecen y devienen dx y dy, la relación subsiste porque tiende hacia un limite z" (Ibidem, pág. 394).

uma relação que se preserva no desvanecimento de seus elementos e ela é igual a uma variável finita, não evanescente: seu limite.

> (...) a relação que é independente dos termos vai designar um terceiro termo, vai servir para a medida e para a determinação de um terceiro termo: a tangente trigonométrica. Posso dizer, neste sentido, que a relação infinita – isto é, a relação entre o infinitamente pequeno – remete a algo finito. A imanência mútua do infinito e da relação está no finito (Ibid., pág. 369; nossa tradução).[31]

Se, na trigonometria, este termo finito variável é a tangente trigonométrica, na filosofia de Deleuze ele é tudo o que é finito e corpóreo e que só o é porque é sustentado por relações que se articulam rumo ao infinitamente pequeno e que não encontram termos últimos, elementos atômicos: Deleuze recusa o atomismo.

Os corpos simples cujo estatuto procurávamos definir seriam estes elementos evanescentes, e que só são perceptíveis nos conjunto infinito de que fazem parte, nas relações das quais são termos e em que se articulam, por sua vez, com outras relações que, por sua vez, se articulam com outras... Todo o corpo, se analisado segundo as relações que os constituem, pode ser decomposto em relações mais simples, e os termos destas relações devem ser pensados como pertencentes a um conjunto infinito, a um conjunto de infinitamente pequenos infinito. É porque os corpos simples são elementos que tendem ao infinito que estamos impossibilitados de chegar a um ponto último de matéria. Eles só podem ser considerados em conjuntos: "eles vão por infinidades" (Ibid., pág. 340), diz Deleuze. E, se os tomarmos assim, poderemos compreender porque é que se diferenciam por velocidade e lentidão, movimento e repouso, ao mesmo tempo em que se aplicam uns sobre os outros segundo superfícies: não é um corpo simples que constituirá matéria e terá uma magnitude, mas um conjunto infinito de corpos simples. Mais precisamente, não devemos falar em *um* corpo simples, mas apenas em uma infinidade de corpos simples que possui, ela, uma figura e um tamanho. "Uma infinidade é irredutível ao número", diz.

Não faltam exemplos concretos na exposição feita por Deleuze: se pensarmos no sangue, que é material, finito, ele é composto por uma relação de movimento e repouso, de velocidade e lentidão entre suas partes. O 'quilo' e a 'linfa' são

31 No original: "(...) la relación que es independiente de los términos va a designar un tercer término, va a servir a la medida y a la determinación de un tercer término: la tangente trigonométrica. Puedo decir, en este sentido, que la relación infinita – es decir la relación entre lo infinitamente pequeño – remite a algo finito. La inmanencia mutua de lo infinito y de la relación está en lo finito".

estas partes para o pensamento do século XVII,[32] também caracterizadas por determinada relação entre suas partes.

> E sobre isso ele explica que o quilo e a linfa são eles mesmos dois sistemas de relações entre partículas, não são corpos simples (Ibid; pág. 139; nossa tradução).[33]

Isto não nos leva a prolongar a análise indefinidamente. O quilo e a linfa devem ser compreendidos como conjuntos infinitos de infinitamente pequenos. O sangue é finito, extenso, assim como suas partes: o quilo e a linfa têm contornos, magnitudes. Não é um corpo simples que constituirá matéria e terá uma magnitude, mas um conjunto infinito de corpos simples. Chegamos, assim, mais perto de compreender porque é que eles só se diferenciam por velocidade e lentidão, movimento e repouso e, ao mesmo tempo, aplicam-se uns sobre os outros segundo superfícies.

> Se retomam uma das cartas de Spinoza, de que me servi muito, o que quer nos dizer sobre o sangue e seus componentes, o quilo e a linfa? Nos diz que há corpúsculos de quilo, ou melhor, que o quilo é um conjunto infinito de corpos muito simples. A linfa é um conjunto infinito de corpos muito simples. O que distingue os dois conjuntos infinitos? A relação diferencial. […] Esta relação diferencial tende em direção a um limite: o sangue. O quilo e a linfa compõem o sangue (Ibid., pág. 395; nossa tradução).[34]

Os corpos simples de que falávamos são os elementos infinitamente pequenos, evanescentes. Dizíamos que só podemos pensá-los a partir da consideração do conjunto infinito de que fazem parte, mas de fato, só podemos pensá-los na relação que se estabelece entre dois conjuntos infinitos de infinitamente pequenos, na relação que se estabelece, por exemplo, entre o corpúsculo de quilo e o corpúsculo de linfa. Os infinitamente pequenos

---

32 Deleuze estabelece uma analogia entre o quilo e a linfa e os glóbulos brancos e vermelhos, ainda que diga ser grosseira. Cf. aula 5.

33 No original: "Y sobre eso él explica que el quilo y la linfa son ellos mismos dos sistemas de relaciones entre partículas, no son cuerpos simples" (Ibidem, pág. 139).

34 No original: "Si retoman una de las cartas de Spinoza, de la que me he servido mucho, ¿qué nos quiere decir sobre la sangre y sus componentes, el quilo y la linfa? Nos dice que hay corpúsculos de quilo, o más bien, que el quilo es un conjunto infinito de cuerpos muy simples. La linfa es un conjunto infinito de cuerpos muy simples. ¿Qué distingue a los dos conjuntos infinitos? La relación diferencial. […] Esta relación diferencial tiende hacia un limite: la sangre. El quilo y la linfa componen la sangre".

não existem independentemente da relação diferencial entre conjuntos de que são partes evanescentes. A diferença, trabalhada ao longo de toda a obra de Deleuze, aparece como um princípio de individuação: os elementos que constituem um conjunto só são elementos na relação de diferença que os constitui. E esta diferença é uma diferença entre potências,[35] quantidades intensivas.

Temos, portanto, duas dimensões: às quantidades extensivas das partes que se aplicam umas sobre as outras constituindo um corpo composto correspondem quantidades intensivas próprias aos conjuntos que compõem o sistema de relações característico do corpo. É só assim que poderemos compreender a definição de um indivíduo, ao mesmo tempo, como um conjunto de elementos materiais exteriores uns aos outros e por uma potência.

> **A individuação para Espinosa não é qualitativa nem quantitativa – no sentido da quantidade extensiva – é intensiva.** Portanto, se tento agrupar em uma mesma fórmula as três dimensões da individualidade, diria que: a) um indivíduo é uma parte intensiva, isto é, um grau de potência; b) enquanto grau de potência se expressa em uma relação de movimento e de repouso, de velocidade e lentidão; c) um número muito grande de partes extensivas pertence ao indivíduo sob essa relação (Ibid., pág. 329; negrito nosso).[36]

Fomos trazidos ao problema da individuação devido à questão ética apresentada rapidamente no início da introdução. Os pares de valores Bem e Mal são substituídos na *Ética* de Espinosa pelos valores 'bom' e 'mau', possibilitando que uma individualidade seja avaliada de forma imanente, isto é, considerado apenas o aumento ou a diminuição de sua potência a partir de ações praticadas em um meio pleno de outras individualidades, outras potências, outras quantidades intensivas, afetando-as e delas se distinguindo. O plano da imanência nos leva a pensar a experiência segundo o conceito de *afeto* e a variação de potência é sentida pelos existentes segundo duas polaridades de afetos qualitativamente distintas: a tristeza e a alegria. Podemos opor os modos de vida segundo a consideração dos afetos que neles predominam, substituindo

---

35 Cf. *En medio a Spinoza*, p. 395.

36 No original: "La individuación para Spinoza no es ni cualitativa ni cuantitativa – en el sentido de cantidad extensiva-. Es intensiva. Por tanto, si intento agrupar en una misma fórmula las tres dimensiones de la individualidad, diría que: a) un individuo es una parte intensiva, es decir, un grado de potencia; b) en tanto que grado de potencia se expresan en una relación de movimiento y de reposo, de velocidad y lentitud; c) un número muy grande de partes extensivas pertenecen al individuo bajo esa relación".

o julgamento moral pela pergunta ética que relaciona o modo de existência à sua ação ou à sua fala: "Como tem que ser para dizer ou fazer isso? Que maneira de ser implica?". Deleuze diz:

> (...) há duas diferenças fundamentais entre a moral e a ética, isto é, entre a arte do bem e do mal e a disciplina do bem e do mal. [...] o bom e o mal implicam em primeiro lugar que há entre os entes, isto é, entre os existentes, uma distinção quantitativa. [...] A ética é fundamentalmente quantitativa. Minha segunda ideia é que o bom e o mal designam uma oposição qualitativa entre os modos de existência. Distinção quantitativa entre os entes, oposição qualitativa entre os modos de existência (Ibid., pág. 64).[37]

E retoma a ideia já presente em sua leitura de Nietzsche, de que "sempre tem os afetos que merecem em virtude de vosso modo de existência" (DELEUZE, 2008, pág. 463).[38]

Referências bibliográficas.

DELEUZE, G. (2001). *Empirismo e subjetividade: ensaio sobre a natureza humana segundo Hume.* São Paulo: 34.

_______________. (2008). *En medio de Spinoza.* Buenos Aires: Cactus.

_______________. (2002). *Espinosa – filosofia prática.* São Paulo: Escuta.

_______________. *Nietzsche et la philosophie.* Paris: PUF.

_______________. (1996). *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34.

ESPINOSA, B. (2007). *Ética.* São Paulo: Autêntica.

37 No original: "(...) hay dos diferencias fundamentales entre la moral y la ética, es decir, entre el arte de lo bueno y lo malo y la disciplina del bien y del mal. [...] lo bueno y lo malo implican en primer lugar que hay entre los entes, es decir, entre los existentes, una distinción cuantitativa. [...] La ética es fundamentalmente cuantitativa. Mi segunda Idea es que lo bueno y lo malo designan una oposición cualitativa entre los modos de existencia. Distinción cuantitativa entre los entes, oposición cualitativa entre los modos de existencia".

38 No original: "siempre tienen los afectos que merecen en virtud de vuestro modo de existencia".

HARDT, M. (1996). *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia.* São Paulo: 34.

SAUVAGNARGUES, A. (2004). Deleuze. De l'animal 'a l'art. In: *La philosophie de Deleuze* (pp. 117-227). Paris: Quadrige.

Bruna Martins Coelho é graduada em Filosofia pela USP.
E-mail: bruna.brunilda@gmail.com

Algumas considerações sobre o estatuto da crítica em Nancy Fraser[1]

Nathalie Bressiani de Almeida

Resumo:

Em *Redistribution or Recognition?*, Nancy Fraser reformula a sua teoria a partir de uma reflexão acerca do que é Teoria Crítica. Ao se dar conta dos diversos problemas presentes em uma primeira formulação dada a ela a seu projeto crítico, Fraser repensa o vínculo entre a crítica e o diagnóstico de época e tenta rearticular os dois momentos de sua teoria, o descritivo e o normativo, por meio do que ela chama de uma relação dialética entre imanência e transcendência. Tendo isso em vista, esse artigo procurará, explorando os desenvolvimentos e mudanças do estatuto da crítica no interior do modelo teórico proposto por Fraser, explicitar o que ela entende por Teoria Crítica; isso, com o objetivo de problematizar o critério normativo utilizado por ela na avaliação do presente e a relação que se estabelece entre ele e as configurações sociais atuais.

Palavras-chave: Teoria Crítica, normatividade, crítica situada e teoria da justiça

---

1 Este artigo foi escrito no final do ano de 2007.

O modelo teórico apresentado por Nancy Fraser, que se caracteriza, desde suas primeiras formulações, por uma postura crítica perante o presente, defende uma concepção dualista de injustiça de acordo com a qual as configurações sociais atuais estariam perpassadas por duas formas analiticamente distintas e irredutíveis de injustiça. Existiriam, de acordo com ela, injustiças relacionadas a desigualdades materiais que, consequências do funcionamento do sistema econômico, estariam relativamente descoladas de um segundo tipo de injustiças que, ao contrário dessas, estariam intrinsecamente ligadas à esfera da cultura. Assim, o diagnóstico de época proposto por Fraser, o qual parece retomar em alguma medida o dualismo habermasiano entre sistema e mundo da vida, faz uma distinção entre dois tipos de injustiças: aquelas relacionadas à distribuição de bens materiais, que estariam ancoradas na economia-política e, portanto, em formas sistêmicas de integração, e as relacionadas ao reconhecimento, dependentes de padrões de valoração cultural e, consequentemente, de formas sociais de integração.

Temos, contudo, que, se o pensamento de Fraser é, como um todo, marcado por uma postura crítica frente às configurações sociais existentes, nas quais a autora identifica duas formas distintas de injustiças, o estatuto do fundamento proposto por ela a essa mesma postura, assim como a relação que se estabelece entre ela, a saber, a crítica, e o próprio presente, sofre diversas modificações no desenrolar de seu desenvolvimento teórico.

Em *Unruly Practices. Power, discourse and gender in contemporary social theory*, coletânea de artigos publicada em 1989, Fraser começa a desenvolver – ainda fortemente influenciada tanto por autores do pragmatismo norte-americano, como Richard Rorty, como por Foucault e por diferentes autores e vertentes do pós-modernismo e do desconstrucionismo francês, tal como Derrida – um modelo crítico, no qual a crítica, como ela mesma afirma, prescinde de qualquer fundamentação de caráter filosófico. Sem procurar estabelecer um distanciamento com o presente ou mesmo uma dimensão normativa que, relativamente afastada das relações sociais, possibilitasse a avaliação destas por uma concepção determinada de justiça, o modelo teórico proposto por Fraser defende uma compreensão de teoria crítica pautada pela definição de Marx, segundo a qual Teoria Crítica é "o autoaclaramento das lutas e desejos de uma época".[2] Definição essa que, como afirma a autora, não reivindica qualquer

---

2 Fraser, N. "What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender". In: *Unruly Practices. Power, discourse and gender in contemporary social theory.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989. p. 113. ["Que é Crítico na Teoria Crítica? O Argumento de Habermas e o Gênero". In: *Feminismo como Crítica da Modernidade,* Benhabib, Seyla e Cornell, Drucilla (orgs.), Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987, p. 38.]

status epistemológico e chega a insinuar que "com respeito à justificação não há absolutamente diferença interessante, do ponto de vista filosófico, entre uma teoria crítica da sociedade e uma teoria acrítica",[3] mas, ao contrário, uma importante diferença política. A concepção de Teoria Crítica da qual Fraser lança mão na elaboração de seu modelo teórico defende, dessa forma, que o programa de pesquisa e a estrutura conceitual de uma teoria social crítica devem ser projetados "com um olho nos objetivos e atividades daqueles movimentos sociais *opositores* com os quais tem uma identificação partidária embora não acrítica".[4]

Em uma primeira formulação de sua teoria, portanto, o momento propriamente crítico do pensamento de Fraser não é, em termos gerais, separado do diagnóstico do tempo elaborado por ela; a crítica é pensada e estruturada conceitualmente com vistas aos movimentos contestatórios existentes e está, dessa forma, intrinsecamente atrelada a eles. O estatuto da crítica nesses primeiros escritos de Fraser não possui, assim, qualquer relação com uma concepção determinada de justiça; pautado pelas reivindicações de caráter oposicionista dos movimentos sociais, sua teoria social não lança mão da filosofia e de questões de fundamento. Deve-se, contudo, ressaltar que, mesmo que a estrutura conceitual de sua teoria seja elaborada a partir das reivindicações dos movimentos sociais, Fraser não pretende adotar uma posição acrítica frente a esses movimentos contestatórios. O mínimo de distanciamento perante as reivindicações dos movimentos sociais, necessário para que a autora mantenha, com relação a elas, uma postura crítica é proporcionado pelo caráter agregador da teoria por ela desenvolvida. Sem uma concepção de justiça que lhe permita avaliar de fora os movimentos e conflitos sociais contestatórios, Fraser procura criticá-los por meio da conciliação de seus diversos objetivos.

É nesse sentido que, no primeiro artigo de *Justice Interruptus,* Fraser parte dos objetivos dos movimentos sociais, isto é, redistribuição material e reconhecimento cultural, para concluir, depois de contrapô-los, que o único meio de conciliá-los proveitosamente é lançando mão de medidas de caráter transformativo (reestruturação do sistema econômico, no caso da redistribuição e desconstrução de identidades fixas, no caso do reconhecimento) e não de medidas de caráter afirmativo (redistribuição de renda por meio de programas assistencialistas, no caso da redistribuição, e afirmação de identidades de grupos sociais marginalizados, no do reconhecimento). É desta forma que, por meio de uma tentativa de agregar as diferentes reivindicações dos movimentos sociais, Fraser

3 Idem, Ibidem.

4 Idem. Ibidem. (grifo meu)

procura adotar, frente a eles, uma postura crítica, sem recorrer, para isso, a uma concepção específica de justiça.[5]

Temos, entretanto, que mesmo sem pretender lançar mão de qualquer concepção universalista de justiça ou de fundamentações filosóficas, a teoria proposta por Fraser não deixa de ter, como aponta Seyla Benhabib, uma concepção implícita de justiça. Segundo Benhabib, a atual existência de uma pluralidade de concepções de boa vida e de objetivos dos movimentos sociais não nos permitiria encontrar "um conjunto único de critérios constitutivos sobre o qual haveria um tamanho consenso universal a ponto de podermos simplesmente assumir que pela sua justaposição às praticas atuais em andamento, cumprimos o objetivo de uma crítica social imanente".[6] Sem tomar a totalidade das reivindicações feitas pelos movimentos sociais como ponto de partida, as quais não são sempre de esquerda ou mesmo condizentes com a declaração dos direitos humanos, Fraser parece possuir, desde o início, um comprometimento com os movimentos oposicionistas de esquerda que não violam os direitos humanos, recusando, assim, tanto os movimentos conservadores, como as reivindicações de grupos fascistas, o que, sem a pressuposição de um conceito de justiça, não seria possível. Embora a estrutura crítica do modelo teórico proposto por Fraser tenha, aparentemente, como fundamento as reivindicações feitas pelos movimentos sociais, ela não é pensada a partir de todas essas reivindicações, as quais são previamente filtradas por uma concepção de justiça que não é esclarecida ou explicitada no decorrer do livro. Dessa forma, o pensamento de Fraser que, como vimos, procura elaborar sua estrutura crítica a partir dos movimentos sociais e possuiria, como objetivo, o aclaramento de suas reivindicações, consiste, de fato, de dois diferentes momentos: o crítico, o qual, como aponta Benhabib, não deriva diretamente das lutas sociais, e o descritivo, no qual a autora apresenta, em termos gerais, seu diagnóstico do presente.[7]

---

5 Cf. Fraser, N. "From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Postsocialist' Age". In: *Justice Interruptus, Critical reflections on the 'postsocialist' condition.* New York & London: Routledge, 1997, pp. 11-40. Cf. também: Fraser, N. "What's Critical about Critical Theory?"; Fraser, N. "Social Criticism without Philosophy: An Enconter between Feminism and Postmodernism", in *Theory Culture and Society,* 1988, v. 5; Silva, F. Gonçalves. "Iris Young, Nancy Fraser e Seyla Benhabib: uma disputa entre modelos críticos". In: *Teoria Crítica*. no prelo.

6 Benhabib, S. *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York: Routledge, 1992, p. 226. Cf. também: Benhabib, S. "Sobre um modelo deliberativo de racionalidade democrática". In: *Democracia Deliberativa.* Werle, D. e Melo, R. S.(orgs.), São Paulo, Esfera Pública, 2007. Assim como: Silva, F. Gonçalves. Op., cit., parte III.

7 Vale a pena ressaltar que em *Unruly Practices* Fraser ainda não trabalha diretamente com o dualismo entre redistribuição e reconhecimento já presente em *Justice Interruptus.* Da mesma maneira, parece-nos

Esses dois momentos, contudo, não aparecem no texto separadamente, ao contrário, o diagnóstico do tempo apresentado pela autora já contém uma distinção entre relações sociais justas e injustas, assim como entre injustiças econômicas e culturais e, portanto, não é meramente descritivo. É, entretanto, preciso ressaltar que, embora a descrição da sociedade tenha uma dimensão crítica, esta não possui uma relação intrínseca com aquela. A critica não é diretamente extraída dos movimentos sociais; se Fraser encontra na sociedade duas formas de injustiça que condizem com dois tipos de reivindicações é porque ambas foram pensadas a partir de uma concepção implícita de justiça. Se não fossem as demandas dos movimentos sociais o fundamento da crítica, não seria possível Fraser identificar apenas duas formas de injustiças ou mesmo um consenso sobre a existência e a veracidade delas. Como indica Benhabib, as configurações e práticas sociais são classificadas como justas e injustas por um critério pressuposto de justiça que lhes é alheio; a perspectiva crítica não é extraída do presente, estando, de fato, descolada dele. A crítica situada que Fraser procura elaborar estaria, assim, ao contrário dos objetivos da própria autora, afastado das práticas sociais das quais ela procura partir. As relações sociais e as reivindicações feitas pelos movimentos sociais, quando apresentadas, já passaram por uma avaliação: elas já são tidas como justas ou injustas e, portanto, já foram consideradas sob o ponto de vista da justiça, ou melhor, do que Fraser entende por justiça. O que Fraser compreende por justiça, contudo, não é explicitado e dá margem ao surgimento de algumas dificuldades.

O conceito de justiça proposto por Fraser não é problematizado nem constitui o objeto privilegiado de estudo de nenhum dos artigos do livro. O que a autora entende por justiça e, portanto, o que ela caracteriza como injusto, não é desenvolvido, embora perpasse o diagnóstico do presente exposto por ela e, principalmente, a crítica direcionada, por ela, à sociedade; sendo na introdução e no início do primeiro de seus artigos, onde se encontram os dois momentos nos quais ela indica, de maneira mais incisiva, o que poderíamos entender por justiça no interior de sua teoria.

---

possível identificar algumas outras pequenas mudanças no pensamento de Fraser entre a publicação desses dois livros, uma delas, que nos interessa mais diretamente, diz respeito ao fato de que, mesmo sem defender qualquer concepção universalista ou específica de justiça, em *Justice Interruptus*, Fraser não mais faz menção à definição de Teoria Crítica atribuída, por ela, a Marx. Mudança essa que poderíamos ver como uma indicação do desenvolvimento que Fraser iria dar a sua teoria, mas que não nos parece muito significativa uma vez que, ainda aqui, Fraser não defende a necessidade de um critério normativo para que as relações sociais pudessem ser avaliadas. Cf. Fraser, N. *Unruly Practices;* assim como, *Justice Interruptus.*

O vínculo entre justiça e igualdade social é estabelecido já na introdução, onde ela diz que "nenhum projeto sucessor ao socialismo, que seja defensável, pode simplesmente rejeitar o comprometimento com a igualdade social em favor das diferenças culturais".[8] Tal como é ali afirmado, Fraser defende que aqueles movimentos que, ao lançarem mão de políticas de identidade, rejeitaram a universalidade de quaisquer "sonhos comuns" e, portanto, a existência de regras que possuam validade universal, são destituídos de qualquer relação com a justiça. A afirmação das diferentes identidades, como um fim em si mesmo e não como um meio para a obtenção de igualdade social, nada tem a ver com justiça. Segundo Fraser, seria somente na medida em que combatem a pretensa universalidade de regras e condutas que são, de fato, particulares, que as políticas de identidade possuiriam um comprometimento com a igualdade social e, consequentemente, com a justiça. Temos, assim, que o modelo teórico desenvolvido por Fraser, nessa primeira formulação, parece entender a justiça como equivalente a igualdade social.

A reflexão sobre justiça se restringe, no entanto, a algumas passagens que a relacionam com a obtenção de igualdade social, igualdade essa que, em outros trechos, parece ser equivalente à igualdade material, como no início de "Da redistribuição ao reconhecimento?", onde ela faz a seguinte afirmação:

> (...) justiça hoje requer tanto redistribuição quanto reconhecimento. E eu me proponho a examinar a relação entre eles. Em parte, isso significa descobrir como conceitualizar reconhecimento cultural e igualdade social de forma que ambos se sustentem mutuamente e não prejudiquem um ao outro.[9]

Nesse momento, Fraser parece fazer uma distinção entre as questões de reconhecimento e as de igualdade social que, por sua vez, diriam respeito apenas àquelas referentes à redistribuição igualitária de bens e riquezas. Temos, contudo, que, se para Fraser, uma sociedade justa seria aquela em que há igualdade social — uma vez que a justiça é entendida nesses termos — e igualdade social equivale à igualdade material, nada tendo a ver com reconhecimento cultural, a concepção de justiça por ela defendida, estaria deixando de fora as questões relativas ao reconhecimento e contrariando os objetivos de seu projeto crítico que, segundo ela, procura abordar tanto as injustiças relativas ao reconhecimento quanto as relativas à redistribuição.[10]

---

8 Ibid., p. 4.

9 Ibid., p. 12.

10 Para respeitarmos o espírito e os objetivos do trabalho de Fraser, buscamos considerar que, para melhor destacar o dilema que estabelece entre igualdade e diferença, quando trata das medidas

Outra dificuldade, no que se refere ao conceito de justiça pressuposto pela autora, surge quando ela afirma que reivindicações que desrespeitam os direitos humanos são inaceitáveis, mesmo quando promovem igualdade social. Isso porque justiça, enquanto igualdade social, estaria subordinada a um segundo critério, os direitos humanos, cujos fundamentos não são, em momento algum, abordados.

Dessa forma, com o objetivo de apresentar uma teoria social sem filosofia, Fraser propõe uma distinção entre duas formas de injustiças que estariam ancoradas, cada uma, em um diferente objetivo interno às reivindicações dos movimentos sociais; vimos, contudo, que, como aponta Benhabib, a pluralidade de demandas e de reivindicações, as quais entrariam, muitas vezes, em conflito entre si, não são passíveis, sem que se lance mão de um critério de justiça, de tal redução. Uma vez que a sociedade contemporânea possui, como um todo, uma enorme multiplicidade de lutas sociais e de reivindicações, dentre as quais várias não condizem com a definição dual de injustiça proposta por Fraser, a formulação de um modelo crítico totalmente situado não se mostra possível sem que se adote, previamente, um critério normativo que, externo, permita a avaliação destas mesmas lutas e reivindicações. Critério este que, segundo Benhabib, não deixa de prescindir da filosofia.[11]

Vemos, assim, que, na tentativa de desenvolver um modelo teórico situado no qual a crítica social não lançaria mão de questões filosóficas ou de fundamentos últimos, Nancy Fraser não pretende possuir qualquer critério normativo que não seja ele mesmo um reflexo crítico dos objetivos presentes nas lutas e conflitos sociais. Temos, contudo, que, mesmo que o pensamento de Fraser não possua, até a publicação de *Justice Interruptus*, uma preocupação explicita com a problematização do conteúdo normativo dos critérios de justiça, ele pressupõe uma concepção de justiça que, sintomaticamente, não é claramente elaborada. Justiça é, em vários momentos, identificada com igualdade social, mas não se mostra possível, partindo dessa identificação, propor uma sistematização dos critérios de justiça por ela estabelecidos.

---

afirmativas e transformativas no âmbito do reconhecimento e da redistribuição, ela, em um primeiro momento do texto, entende reconhecimento cultural como afirmação das identidades e, portanto, das diferenças. Desta forma, antes da distinção entre medidas afirmativas e transformativas, reconhecimento equivale a políticas de identidade e é, por isso, diferente de igualdade social. Afirmação das diferenças é uma estratégia que caminha na contracorrente da igualdade social e é, por esse motivo, descartada pela autora. Longe de ignorar as questões de reconhecimento, contudo, o que Fraser faz é tentar compatibilizá-las com aquele que parece ser seu critério de justiça, isto é, "(...) acessar as reivindicações de reconhecimento do ponto de vista da igualdade social". Idem.

11 Cf. Benhabib, S. *Situating the Self.* p. 226.

É, parece-nos, na tentativa de superar esses problemas, que Fraser reformula sua teoria e, incorpora a ela um critério de justiça que, externo, possibilitaria a avaliação das reivindicações dos movimentos sociais, assim como a diferenciação entre injustiças econômicas e culturais.[12] Em seus escritos mais recentes há, portanto, uma preocupação em explicitar o critério normativo por meio do qual as relações sociais são classificadas como justas ou injustas, assim como em mostrar quais são seus fundamentos e sua relação com o diagnóstico do tempo. Muda, desta forma, não somente a concepção de Teoria Crítica defendida pela autora, como o papel atribuído por ela à filosofia que, antes, deveria ser deixada de lado. Em uma recente reformulação de sua teoria, Fraser passa, então, a adotar como base de seu modelo teórico um princípio universal de justiça que possibilite a avaliação das reivindicações dos diferentes movimentos sociais e o estabelecimento de quais, dentre eles, são legítimos. A partir de então, a estrutura crítica da teoria por ela elaborada deixa de ser pensada a partir dos movimentos sociais, tornando-se externa e não mais interna às reivindicações feitas pelos diversos segmentos e grupos da sociedade.

Temos, dessa forma, que, ao se dar conta dos diversos problemas presentes em seu projeto crítico, Fraser repensa o vínculo entre a crítica e o diagnóstico de época e tenta rearticular os dois momentos de sua teoria, o descritivo e o normativo, por meio do que ela chama de uma relação dialética entre imanência e transcendência. Apresentando, então, uma diferente concepção do que seria Teoria Crítica, Fraser procura mostrar que o critério normativo que permite a avaliação do presente não estaria totalmente afastado da facticidade nem, ao contrário, contido nas reivindicações dos movimentos sociais. Assim, se por um lado, a autora passa a incorporar em seu modelo crítico uma teoria da justiça que, tal como ela afirma, é pensada a partir da filosofia moral e não esta dada imediatamente nos movimentos sociais, por outro, ela defende que essa teoria, responsável pela crítica, não pode estar descolada das práticas e configurações sociais atuais. Como afirma Fraser:

> A crítica adquire tração somente na medida em que ela revela tensões e possibilidades que são, em algum sentido, imanentes à configuração atual. (...) Não satisfeitos em meramente explicar os significados sedimentados nas tradições existentes, ambos [Fraser e Honneth] assumimos que a crítica só possui um potencial radical se uma lacuna entre a norma e o dado é mantida aberta. E nós dois assumimos que normas

---

12 Em "Reframing Global Justice", Fraser apresenta uma terceira dimensão de justiça, a dimensão política que, segundo ela, teria se tornado saliente com o processo de globalização. Cf. Fraser, N. "Reframing Global Justice". New Left Review, n. 36, 2005, pp. 69-90.

> válidas transcendem o contexto imediato que as gerou. (...) ambos procuramos um ancoramento no mundo social que aponte, simultaneamente, para além dele.[13]

Na tentativa de conectar a crítica ao seu contexto social sem com isso refleti-lo acriticamente, Fraser passa a ver os movimentos sociais que, segundo ela, possuem a vantagem "de estarem sujeitos ao escrutínio crítico em debate aberto", como um dos pontos de referência empíricos de sua teoria. Sua intenção não é, entretanto, a de vê-los como os portadores da emancipação[14] e, nem mesmo, a de atribuir a eles o caráter de fundamento de seu modelo teórico. Para Fraser, não se deve estabelecer um ponto de referência privilegiado, ao contrário, o melhor é "estabelecer múltiplos pontos de entrada na realidade social, sem atribuir privilégio absoluto a nenhum deles, submetendo cada um deles a uma potencial revisão sob a luz dos outros".[15] Os movimentos sociais são, dessa forma, um dos pontos de referência empíricos propostos por Fraser em sua teoria; não é deles, no entanto, que a autora extrai o conteúdo normativo da crítica.

Os movimentos sociais são uma das pedras de toque que guiam empiricamente o trabalho de Fraser, o que, contudo, não tem como consequência que o critério de justiça que será por ela elaborado seja pautado pelas reivindicações desses mesmos movimentos. Tal como é por ela afirmado, na contramão de sua posição

---

13 Fraser, N. "Distorted Beyond All Recognition: A Rejoinder to Axel Honneth". In *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. ed. cit., p. 202. Em "The Point of Recognition: A Rejoinder to the Rejoinder", Honneth afirma que a compreensão que ele tem de Teoria Crítica implica uma relação mais forte entre imanência e transcendência do que Fraser parece supor. Cf. Honneth, A. "Der Pointe der Anerkennung. Eine Entgegnung auf dir Entgegnung". In: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine Politische-Philosophische Kontroverse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003, pp. 271-305.

14 Honneth afirma que Fraser, ao tomar como premissa que uma teoria social deve ser normativamente orientada em direção aos movimentos sociais, está cometendo o mesmo erro de Marx, quando este definiu o proletariado como único indicador do descontentamento social. Segundo ele devem-se evitar definições dogmáticas acerca dos indicadores de tal descontentamento. Cf. Honneth, A. "Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiederung auf Nancy Fraserr" In: *Umverteilung oder Anerkennung?* , pp. 129-225. É, em resposta a essa acusação, que Fraser afirma a necessidade de múltiplos pontos de entrada na realidade social, e nega que os movimentos sociais representem, em sua teoria, um ponto de referência empírico privilegiado. Segundo ela: "Em um tempo, no qual metanarrativas marxistas perderam toda sua credibilidade, não pode haver nenhum agente da emancipação metafisicamente designado e nenhum objeto de crítica *aprioristicamente* identificado". Com essa afirmação, Fraser se afasta, ainda mais, daquela primeira formulação do que seria Teoria Crítica defendida por ela em *Unruly Practices.* Fraser, N. "Distorted Beyond All Recognition". In *Redistribution or Recognition?*. p. 200.

15 Ibid., p. 205.

em *Unruly Practices* e em *Justice Interruptus,* qualquer critério de justiça que tenha sido formulado partindo diretamente das reivindicações dos movimentos sociais é, na medida em que simplesmente as reflete, incapaz de avaliá-las e, portanto, acrítico. A relação que Fraser estabelece, em *Redistribution or Recognition?,* entre imanência e transcendência parte do que ela chama de discursos descentralizados de crítica social. Aquilo que a permite conectar a crítica ao contexto social são os paradigmas populares de justiça social, a saber, aqueles paradigmas que "constituem as gramáticas hegemônicas de contestação e deliberação da sociedade",[16] paradigmas estes que, no contexto desse livro,[17] são redistribuição e reconhecimento.

Os paradigmas populares de justiça social estão diretamente relacionados com as reivindicações, eles correspondem, em termos gerais, às gramáticas de contestação às quais os movimentos sociais lançam mão para fazerem suas reivindicações. Temos, portanto, que os paradigmas de justiça social não constituem o fundamento do qual Fraser deriva a estrutura normativa de seu modelo de Teoria Crítica; se esse fosse o caso, não seria possível avaliar, por exemplo, quais, dentre as diferentes lutas por reconhecimento, são ou não justas. Para Fraser, os diferentes paradigmas de justiça, assim como as reivindicações dos movimentos sociais, não constituem o fundamento da crítica, ao contrário, eles estão a ela submetidos. Nessa segunda formulação dada pela autora a sua teoria, ela defende que a adequação de tais paradigmas deve ser avaliada, pelos teóricos críticos, de duas diferentes perspectivas: a da teoria social e a da filosofia moral. Sob a perspectiva da teoria social, os teóricos críticos precisam determinar se as gramáticas de contestação são adequadas a sua estrutura social e, sob a perspectiva da filosofia moral, se as normas às quais elas apelam são moralmente válidas.

Temos, desta maneira, que a estrutura crítica do modelo teórico apresentado por Fraser não está dada no interior dos paradigmas de justiça e, embora eles constituam um ponto de referência empírico, cujo desenvolvimento aponta para além das configurações sociais existentes, não é a partir deles que Fraser elabora a dimensão crítica de sua teoria. O critério que permite estabelecer a

---

16 Ibid., p. 207.

17 Em escritos posteriores Fraser acrescenta aos dois paradigmas populares de justiça, redistribuição e reconhecimento, um terceiro, a representação. Cada um destes três paradigmas equivale a um diferente tipo de injustiça que, embora estejam intrinsecamente interligados, possuem certa autonomia frente aos outros. Redistribuição diz respeito a injustiças econômicas, reconhecimento a injustiças culturais e representação a injustiças políticas. Cf. Fraser, N. "Reframing Global Justice". ed. cit. e "Mapping the Feminist Imagination: From Redistribution to Recognition to Representation". *Constellations*, v. 12, n. 3, 2005, p. 295-307. Já em *Redistribution or Recognition?*, Fraser aponta para a existência desse terceiro paradigma, mas não chega a desenvolvê-lo. Cf. Fraser, N. "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation". In *Redistribution or Recognition?*. p. 67-69.

validade moral, tanto dos paradigmas quanto das reivindicações dos movimentos sociais, é dado pela filosofia moral. Tendo, então, em vista a crítica feita por Benhabib, Fraser defende, na terceira parte de "Distorted Beyond All Recognition", a necessidade de que a Teoria Crítica lance mão de um critério de justiça que possibilite o julgamento de reivindicações conflitantes, assim como o estabelecimento de quais delas são genuinamente emancipatórias, isto é, de quais promovem a justiça. De acordo com ela:

> (...) a Teoria Crítica precisa de uma teoria de justiça não sectária. Longe de simplesmente assumir um esquema particular de valor ético, essa teoria precisa ser compatível com uma diversidade de visões razoáveis de boa vida. Ao mesmo tempo, entretanto, é igualmente implausível assumir que todas as reivindicações dignas, à primeira vista, de mérito, vão automaticamente convergir (...) A Teoria Crítica precisa incorporar uma teoria de justiça que de conta, simultaneamente, de duas condições. Por um lado, ela precisa ser suficientemente geral para evitar sectarismo. Por outro lado, ela precisa ser suficientemente determinada para adjudicar os conflitos.[18]

Temos, assim, que, para poder avaliar as diferentes reivindicações e apontar quais delas são ou não justas, os modelos de Teoria Crítica precisariam, segundo Fraser, possuir um critério normativo que conseguisse, mesmo tendo um conteúdo determinado, abarcar as diferentes concepções de boa vida, sendo, para tanto, suficientemente geral. Na tentativa de desenvolver essa teoria sem negligenciar nenhuma das suas duas exigências, Fraser retorna aos conceitos basilares da tradição liberal, igualdade de autonomia[19] e valor moral dos seres humanos, e procura mostrar, num procedimento semelhante àquele apresentado por Rawls nas primeiras seções de seu Uma Teoria da Justiça,[20] que deles decorre uma teoria de justiça que tem o princípio de paridade de participação como central. O objetivo de Fraser é partir de conceitos do liberalismo moderno para escapar de uma teoria que tenha como ponto de partida uma concepção de boa vida: o que ela busca é uma teoria que seja válida para todas elas, uma teoria moral e não ética, que, focada em questões de justiça e não de boa vida, seja universal. Isso porque, segundo ela: "normas de justiça são universalmente obrigatórias; como os princípios da *Moralität* kantiana, elas mantêm, independentemente dos atores, um comprometimento com valores específicos".[21]

---

18 Fraser, N. "Distorted Beyond All Recognition". In *Redistribution or Recognition?*. p. 223-224.

19 Para Fraser o conceito de igualdade de autonomia tem sua origem na tradição liberal, não na democrática. Cf. Fraser, N. "Distorted Beyond All Recognition", p. 224.

20 Cf. Rawls, John. *Uma Teoria da Justiça*, São Paulo: Editora Martins Fontes, 2002.

21 Fraser, N. "Social Justice in the Age of Identity Politics". In *Redistribution or Recognition?* p. 28.

Para afirmar a universalidade do princípio de paridade de participação, Fraser nega qualquer relação entre os ideais de igualdade de autonomia e valor moral dos seres humanos, e uma concepção de boa vida específica,[22] segundo ela, esses ideais têm em vista possibilitar que os sujeitos da moralidade escolham, eles mesmos, qual concepção de ética adotar. Desta maneira, não apenas os conceitos fundamentais da tradição liberal não estariam comprometidos com uma concepção de boa vida, como seria, somente por meio deles, que as pessoas poderiam formular o que é, para elas, autorrealização. De acordo com Fraser, uma vez que estão livres, desde o princípio, de qualquer visão específica de boa vida, os conceitos de igualdade de autonomia e valor moral dos seres humanos, implicam, quando articulados deontologicamente, através de uma teoria compatível com diferentes visões éticas razoáveis,[23] em uma teoria de justiça não sectária e com conteúdo normativo, cujo princípio central é o da paridade de participação. Esse princípio seria, então, o resultado de um desdobramento dos ideais do liberalismo moderno e, não só conseguiria dar conta de avaliar as múltiplas reivindicações, como também deixaria em aberto o espaço para a realização de uma pluralidade de concepções razoáveis de boa vida que respeitam a igualdade de autonomia e, portanto, o principio de paridade de participação.

Esse princípio é, assim, o critério de justiça que permite, da perspectiva da filosofia moral, avaliar se as normas às quais as reivindicações apelam são ou não moralmente válidas. Tendo, então, deduzido o princípio de paridade de participação a partir de dois ideais do liberalismo, Fraser passa a mostrar como, desse princípio, seguem-se também algumas consequências. É, dessa maneira, necessário explicitar o que Fraser entende por participação paritária e, o que, segundo ela, esse princípio de justiça requer para que seja preenchido. No que a isso se refere, ela afirma que:

> rejeitando noções formais de igualdade como insuficientes, ele [o princípio] mantém que, para respeitar a igualdade de autonomia e valor moral dos outros, é preciso que se atribua a eles o *status* de parceiros integrais na interação social. O que significa assegurar que todos tenham acesso aos pré-requisitos institucionais a uma participação paritária.[24]

---

22 Honneth nega que não haja relação entre o princípio de paridade de participação e uma concepção específica de boa vida. "Eu ainda não consigo ver como Fraser pretende introduzir a ideia de paridade de participação sem entendê-la como uma ideia particular de bem. (...) o princípio de igualdade só entrou em jogo como resultado do desenvolvimento histórico". Honneth, A. "Die Pointe der Anerkennung". In: *Umverteilung oder Anerkennung?*.

23 Para Fraser, essa é a única maneira de articular as implicações da igualdade de autonomia. Cf. Fraser, N. "Distorted Beyond All Recognition". In *Redistribution or Recognition?*. p. 228.

24 Ibid., p. 229.

De acordo com a autora, a realização de uma sociedade justa, isto é, de uma sociedade na qual o estatuto de parceiro paritário de interação é a todos atribuído, "*exige* a remoção de obstáculos econômicos a uma participação social integral", assim como "o desmantelamento de obstáculos culturais institucionalizados",[25] que impedem a paridade de participação. Uma sociedade justa exige, portanto, tanto redistribuição quanto reconhecimento.

Vemos, assim, que redistribuição e reconhecimento, antes caracterizados como duas gramáticas hegemônicas de contestação, são agora apresentados como exigências à realização de uma sociedade justa. Porém, se encontramos aqui uma convergência entre os paradigmas de justiça, aos quais os movimentos sociais recorrem em suas reivindicações e as duas formas de injustiça cuja necessidade de erradicação é deduzida[26] através do princípio de paridade de participação, convergência essa que parece indicar a relação existente entre o momento descritivo e o momento normativo da teoria de Fraser, é importante ressaltar, contudo, que ela é resultado de uma contingência histórica. Redistribuição e reconhecimento, quando considerados do ponto de vista da teoria da justiça, são independentes dos mesmos conceitos, enquanto pensados da perspectiva dos paradigmas de justiça; mesmo que as reivindicações feitas pelos movimentos sociais ou quaisquer outras formas de organização política deixassem de existir, ou alterassem seu foco para exigências outras que não redistribuição de renda ou reconhecimento cultural, estes permaneceriam imprescindíveis para a realização de uma sociedade justa do ponto de vista da teoria da justiça.

Essa constatação mostra-se de extrema relevância se, retomando o que havíamos concluído anteriormente, lembrarmos que são os paradigmas populares de justiça, isto é, as gramáticas hegemônicas de contestação das quais os movimentos sociais lançam mão em suas reivindicações que constituem o ponto de referência empírico, por meio do qual Fraser procura relacionar o momento normativo de sua teoria com a facticidade, a saber, da transcendência com a imanência. Porém, se é assim, a relação dialética entre ambas, que a própria Fraser estabeleceu como pressuposto da validade da crítica, se apresenta como extremamente frágil. Uma simples mudança nas diretrizes dos movimentos sociais que resulte na alteração dos paradigmas de justiça (mudança essa que poderíamos até mesmo encontrar no diagnóstico de época apresentado por Fraser,

---

25 Fraser, N. "Distorted Beyond All Recognition", p. 229. Cf. também: Fraser, N. "Social Justice in the Age of Identity Politics". In *Redistribution or Recognition?*, p. 36.

26 Essa dedução leva em conta as configurações sociais atuais. O resultado da aplicação do princípio de paridade de participação na sociedade contemporânea, aponta para o fato de que, para que esta venha a se tornar justa, é preciso tanto redistribuição de renda quanto reconhecimento cultural. Cf. Idem, pp. 30-37.

segundo o qual as reivindicações por redistribuição material estariam se tornando cada vez mais escassas) faria que o ponto de referência empírico deixasse de existir, o que, por sua vez, teria como consequência a dissolução da dialética entre imanência e transcendência, sem a qual a crítica se torna puramente transcendente.

As pedras de toque que permitiriam a relação entre a crítica e seu contexto social, a saber, os paradigmas de justiça, não possuem uma relação intrínseca com a teoria da justiça.[27] Uma mudança nos paradigmas de justiça não altera as exigências deduzidas a partir da teoria da justiça, assim como as mudanças na teoria da justiça não alteram as gramáticas hegemônicas de contestação; esses dois momentos são independentes entre si. Assim, a dimensão normativa da teoria proposta por Fraser parece estar descolada das relações sociais; não é dos pontos de referência - os responsáveis pela relação entre imanência e transcendência – que, segundo ela, os elementos críticos de sua teoria são extraídos, segundo ela, . A crítica é feita por meio de uma teoria da justiça que, deontológica, não possui nenhuma relação forte com o presente. Estando essa interpretação correta, o

---

27 Temos, contudo, que a relação que se estabelece, em Fraser, entre a teoria da justiça e seus pontos de referência empírico é bastante complexa. É possível encontrar passagens que fazem afirmações distintas sobre o fundamento do princípio de paridade de participação, assim como sobre qual o papel dos teóricos críticos. Em alguns momentos, por exemplo, Fraser parece afirmar que esse princípio é resultado dos paradigmas de justiça, uma vez que seria somente uma teoria da justiça guiada por ele, que daria conta da totalidade das reivindicações existentes. Ao fazer isso, a autora parece procurar fortalecer a relação entre imanência e transcendência proposta por ela, o que, a nosso ver, não acontece. Isso porque, se interpretarmos o princípio de paridade de participação somente como o resultado de uma junção entre os paradigmas de justiça apresentados, o modelo teórico de Fraser acabaria por sucumbir, mais uma vez, à crítica de Benhabib. A própria teoria de justiça que seria responsável pela avaliação dos conflitos sociais e pelo estabelecimento de quais dentre eles são legítimos, assim como pela exclusão daqueles que não o são, (sem a qual não seria possível restringi-los a apenas aqueles que lançam mão desses paradigmas normativos) seria, ao mesmo tempo, vista como o resultado da união dos paradigmas que já o pressupõem. O que, senão constitui uma tautologia, na qual o princípio de paridade de participação já estaria implícito no diagnóstico de época proposto pela autora, indica a presença de outro critério normativo que, não explicitado, teria permitido a ela, o estabelecimento desses paradigmas. Ou, no caso de vermos o princípio de paridade de participação como o resultado de uma teoria da justiça que una os paradigmas de justiça existentes na sociedade e, simultaneamente, como o desdobramento de uma interpretação democrática de dois princípios do liberalismo, a relação entre essas duas perspectivas seria, ainda assim, contingente. Cf. Fraser, N. "Social Justice in the Age of Identity Politics", p. 34-37. Cf. também. "Distorted beyond Recognition", p. 210. Na maior parte do texto, entretanto, o critério é derivado de uma teoria da justiça, que não resulta desses mesmos paradigmas. Cf. Idem, p. 208.

modelo teórico proposto por Fraser não conseguiria dar conta de seus próprios objetivos; sem preencher seus pressupostos teóricos, a saber, sem conseguir extrair seu momento crítico de uma compreensão sistemática da sociedade contemporânea, a teoria proposta por Fraser não faria crítica imanente. Entra, assim, em questão se o pensamento de Fraser é realmente crítico. Questão essa que, longe de se propor a responder, o presente artigo procura apenas apresentar.

Referências bibliografias.

Benhabib, Seyla. , *Situating the Self - Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, New York: Routledge, 1992.

______________. "Sobre um modelo deliberativo de racionalidade democrática". In: *Democracia Deliberativa.* Werle, Denílson Luiz e Melo, Rúrion Soares (orgs.), São Paulo, Esfera Pública, 2007.

Honneth, Axel. "Umverteilung als Anerkennug. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser". In: Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003, pp. 129-225.

______________. "Die Pointe der Anerkennung. Eine Entgegnung auf die Entgegnung". In: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse.* Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003, pp. 271-305.

Fraser, Nancy. "What's Critical About Critical Theory? The case of Habermas and the Gender". *New German Critique,* n.35, pp. 97-131. ["Que é Crítico na Teoria Crítica? O Argumento de Habermas e o Gênero". In: *Feminismo como Crítica da Modernidade,* Benhabib, S. e Cornell, D. (orgs.), Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1987, p. 38.]

______________. "Social Criticism without Philosophy: An Enconter between Feminism and Postmodernism", in *Theory Culture and Society,* 1988, v.5.

______________. *Unruly Practices. Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory.* Minneapolis: University of Minnesota Press. 1989.

______________. *Justice Interruptus. Critical reflections on the 'postsocialist' condition*. New York & London: Routledge, 1997.

______________. "Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation". In: *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. New York & London: Verso. 2003.

______________. "Distorted Beyond All Recognition: A Rejoinder to Axel Honneth". In *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*. New York & London: Verso. 2003.

______________. "Reframing Global Justice". *New Left Review*, n. 36, 2005, pp. 69-90.

______________. "Mapping Feminist Imagination: From Redistribution to Recognition Representation". *Constellations*, v. 12, n.º 3, 2005, pp. 295-307.

Rawls, J. *Uma Teoria da Justiça*, São Paulo: Editora Martins Fontes, 2002.

Silva, Felipe G. "Iris Young, Nancy Fraser e Seyla Benhabib: uma disputa entre modelos críticos". In: *Teoria Crítica*. No prelo.

Nathalie Bressiani de Almeida é graduada em Filosofia pela USP.
E-mail: nathbressiani@hotmail.com

Comparação entre a função do direito nas obras *Teoria Geral do Direito e o Marxismo,* de Eugeny Pasukanis, e em *The Rule of Law,* de Franz Neumann.[1]

Flavio Marques Prol

Resumo:

Por meio da análise das principais obras de Pasukanis e Neumann, o objetivo deste ensaio é demonstrar como a visão sobre a função do direito nos dois pensadores, ao contrário do que defendem grande parte de seus leitores, é complementar e não inconciliável.

Palavras-chave: Franz Neumann, Eugeny Pasukanis, Emancipação, Função do direito

---

1 Tendo em vista os objetivos deste trabalho – a especificidade do papel do direito nas obras supracitadas, por conta das diferentes visões sobre a emancipação – vale ressaltar que outras obras de ambos os autores não serão discutidas e nem mesmo abordadas neste texto.

1. Introdução

Eugeny Pasukanis era Vice-comissário do Povo para a Justiça na extinta URSS quando escreveu seu *Teoria Geral do Direito e o Marxismo*. O soviético escrevia em um período ainda inicial do pós-Revolução russa de 1917, e um governo socialista, de transição para o "comunismo evoluído", era pensado pelos diversos intelectuais e políticos que governavam o país. As teses apresentadas pelo autor, colocando-o contra a possibilidade de o Estado soviético apresentar um direito proletário, fizeram-no sofrer perseguições políticas após a ascensão de Stálin ao poder. E mesmo com a apresentação de autocríticas duvidosas da perspectiva intelectual, Pasukanis foi executado em janeiro de 1937.[2]

Por sua vez, Franz Neumann tem uma história muito diferente. Quando escrevia *The Rule of Law*, de 1937, ele estava na Inglaterra e esse texto serviu como sua Tese de Doutorado. Integrante do chamado "círculo externo" do Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt, Neumann, em anos anteriores ao da formulação dessa tese, era então participante dos debates em torno da preocupação em formular uma Teoria Crítica da Sociedade, como proposta por Max Horkheimer no início de seus trabalhos como diretor desse Instituto. Ocorre que, para além de suas divergências com Horkheimer, Neumann viveu o conturbado período de ascensão do nazismo na Alemanha, fato que permeou toda a sua produção intelectual.[3]

Dando atenção aos dois textos, porém não nos esquecendo dos contextos individuais, partiremos da tese de que a ideia de emancipação é diferente para cada teórico, e tentaremos demonstrar que é exatamente tal disparidade que provoca diagnósticos distintos quanto ao papel do direito na sociedade capitalista. Dessa forma, concebendo a visão de Pasukanis sobre emancipação como sendo não só a superação do modo de produção econômico capitalista, mas do próprio modo de produção de vida que se tem sob a égide do capitalismo, defende-se que o autor historiciza o papel do direito. Por outro lado, acredita-se que em Neumann a visão de emancipação, pelo menos na obra supracitada, limita-se a uma realização da propriedade comunal, o que pode induzir a se pensar o direito como uma categoria ahistórica.[4]

---

2 Para mais: NAVES, 2000.

3 Para mais: RODRIGUEZ, 2004.

4 Em termos gerais, Neumann observa como o direito suporta o pluralismo político, caso entendamos o direito como garantidor de um mínimo de liberdade frente à atuação estatal e atuante por normas gerais. Dessa forma, vê que as instituições jurídicas permitem o surgimento do que podem ser nomeados como "espaços de disputa", dos quais as classes exploradas poderiam utilizar para se beneficiar materialmente e mesmo alterar a estrutura econômica, sem a necessidade de se desconsiderar os ganhos materiais oriundos da racionalidade jurídica.

Normalmente, identifica-se Pasukanis com uma visão instrumental do direito e Neumann como um defensor da forma jurídica *a priori.* No entanto, neste trabalho, defende-se que Pasukanis não desconsidera necessariamente o direito como um fenômeno essencial para se possibilitar a transição para uma sociedade emancipada e que Neumann poderia concordar com a emancipação provocando a superação da forma jurídica, ainda que esse não fosse seu objetivo ao escrever o livro analisado. Portanto, defende-se que os dois autores não são inconciliáveis.[5]

2. Emancipação em Pasukanis. Há espaço para o direito?

Pasukanis entende que a transição da sociedade capitalista para uma sociedade emancipada conduz a uma superação da forma jurídica. Dessa forma, há a necessidade de se apontar as especificidades desse diagnóstico crítico e entendê-lo, senão em toda sua extensão, parcialmente,[6] para ser possível identificar as condições históricas que possibilitam e promovem a forma jurídica, lembrando que são essas mesmas condições que deixam de existir em um segundo momento (exatamente após a transição para a sociedade emancipada) e que propiciam um diagnóstico de superação do direito.

De início, é essencial compreender que na perspectiva da *Teoria Geral do Direito e o Marxismo*, o direito é tanto fenômeno ideológico quanto fenômeno objetivo. Tal caracterização da forma jurídica percorre toda a obra, sendo que ora são ressaltados aspectos objetivos, ora ideológicos, sendo impossível compreendê-la em sua totalidade sem ter essa dualidade em mente. Assim:

> O princípio da subjetividade jurídica (assim entendemos o princípio formal da liberdade e da igualdade; da autonomia da personalidade etc.) não é somente um meio dissimulatório e um produto da hipocrisia burguesa na medida em que é oposto à luta proletária pela abolição de classes, contudo, não deixando de ser também um princípio

---

5 Um dos autores que vê Neumann e Pasukanis como inconciliáveis é, por exemplo, COLLINS, 2001

6 Nos termos deste trabalho, não focaremos em uma análise de todos os aspectos relevantes abordados por Pasukanis em sua obra, nem mesmo trabalharemos com outros escritos do pensador. O objetivo é tentar reproduzir somente a questão da emancipação e sua relevância para a caracterização da forma jurídica. O livro *Marxismo e direito*, do professor Márcio Bilharindo Naves, é uma importante análise do pensamento pasukaniano em perspectiva bem mais ampla e pormenorizada do que o presente texto, contando inclusive com o estudo de artigos escritos em russo e sem tradução disponível para o português, assim como a dissertação de mestrado de Vinicius Casalino, *A teoria do direito de Pachukanis e pseudoconcreticidade*, a qual utilizamos bastante para a análise da obra pasukaniana.

> realmente atuante, que se acha incorporado à sociedade burguesa desde que essa nasceu da sociedade feudal patriarcal e a destruiu […] a vitória deste princípio não é apenas e tão-somente um processo ideológico (ou seja, um processo da ordem das ideias, das representações etc.), mas antes um real processo de transformação jurídica das relações humanas, que acompanha o desenvolvimento da economia mercantil e monetária (da economia capitalista, falando da Europa) e que engendra profundas e múltiplas modificações de natureza objetiva (PASUKANIS, 1989, pp. 4-5).

A partir disso, pode-se então compreender o que o autor entende por forma jurídica: é a forma que media a relação dos produtores de mercadoria entre si. Isso porque pensar a forma jurídica a partir de suas formas abstratas (por exemplo, norma jurídica), ainda que seja possível, não permite a apreensão do fenômeno jurídico em sua essencialidade, inclusive em perspectiva histórica.[7] Compreender a forma jurídica como conexa à circulação de mercadorias não é resultado de um "economicismo" ou "circulacionismo", como alguns críticos tentam postular. É explicar como o excedente do trabalho socialmente produzido no modo de produção capitalista é apropriado por meio da "troca de equivalentes" e historicizar o direito.

O que Pasukanis tenta demonstrar é que a forma jurídica não existe enquanto uma relação social específica. Não existe, em sua análise histórica, uma relação jurídica convivendo com outras relações sociais. A forma jurídica, na realidade, empresta sua "roupagem" à relação dos detentores de mercadoria entre si. Por isso, ele identifica no direito privado o cerne do seu estudo para compreender o desenvolvimento histórico do fenômeno jurídico e torna as categorias do contrato relação jurídica e de sujeito de direito centrais.

O pensamento pasukaniano considera que a explicação do fenômeno jurídico, caso utilize outras categorias além dessas, é insuficiente ou não atribui relevância a suas origens históricas. Para se apreender os momentos fundamentais do direito, portanto, não se faz necessário nem mesmo os conceitos de lei e Estado. No entanto, não se pode imaginar que tais conceitos não façam parte de uma problematização das consequências objetivas e ideológicas que o direito promove ao se desenvolver conjuntamente ao capitalismo.

O direito, antes do surgimento do Estado moderno, era similar a privilégios e funcionava como garantidor das relações comerciais e, a partir desse momento, jurídicas.[8] Tinha explícito viés classista que protegia os mercadores e

---

7 Exatamente o erro cometido por positivistas, como Kelsen (importante jurista positivista do século XX). Ver: PASUKANIS, 1989, p.16.

8 Em seu capítulo 5, Direito e Estado, Pasukanis analisa a Europa feudal para demonstrar seu ponto de vista, ressaltando a condição próxima do privilégio instituída pelo "jus mercatorum" (o direito próprio dos mercadores).

somente eles. A mudança que permite a todos os habitantes de um mesmo território se tornarem sujeitos de direito (ou seja, possíveis ou prováveis detentores de mercadoria) está necessariamente ligada à expansão dos limites da economia mercantil capitalista e, portanto, da possibilidade de segurança e manutenção interna da ordem pelo Estado moderno e não a uma motivação racional ou moral que iguale todos os indivíduos em uma categoria que se justificaria como inerente ao fato do homem possuir vontades.[9] Assim, o advento do Estado moderno, antes que criador da forma jurídica, só assegura que esse passe a mediar maior quantidade de relações sociais.

Há, na realidade, uma abstração do próprio direito, que deixa de se evidenciar em sua base material para se tornar ele próprio abstrato:

> Cada homem torna-se um homem em geral, cada trabalho torna-se trabalho social útil em geral, cada indivíduo torna-se um sujeito de direito abstrato. Ao mesmo tempo a norma assume, igualmente, a forma lógica acabada de lei geral abstrata...
>
> No sistema lógico de conceitos jurídicos, o contrato nada mais é do que uma variedade do ato jurídico em geral, isto é, nada além do que um dos meios de manifestação concreta da vontade com a ajuda da qual o sujeito age na esfera jurídica que o cerca. Histórica e concretamente, o conceito de ato jurídico é, ao revés, extraído do de contrato. Fora do contrato os conceitos jurídicos de sujeito e vontade não são mais do que abstrações mortas. É apenas no contrato que tais conceitos existem autenticamente. Ao mesmo tempo, a forma jurídica, em seu aspecto mais simples e mais puro, recebe, igualmente, no ato de troca, um fundamento material (PASUKANIS, 1989, p.94).[10]

Há então a demonstração dos momentos fundamentais do direito e seu desenvolvimento histórico, que engloba as abstrações oriundas do surgimento do Estado moderno e suas consequências objetivas (a "roupagem" jurídica sendo transportada para outras relações sociais, por exemplo) e ideológicas (as abstrações jurídicas que provocam maior confusão que esclarecimento para a compreensão do fenômeno jurídico, por exemplo).

---

9 Ideia defendida pelos "juristas burgueses", que consideram que os indivíduos são sujeitos de direito quando possuem vontade determinante.

10 É a partir dessa conceituação histórica que Pasukanis defende que os conceitos direito subjetivo e direito objetivo, direito público e direito privado sejam superados. Em seus termos, fica evidente que "o direito subjetivo é o fato primário, pois se assenta, em última instância, sobre interesses materiais que existem independentemente de regulação externa, consciente da vida social" (PASUKANIS, p. 70, 1989) e que "o direito público só pode existir enquanto refletir a forma jurídica privada na esfera da organização política, ou então deixa de ser direito" (PASUKANIS, 1989, p. 75).

O conceito pasukaniano de emancipação agora pode ser explicado mais claramente. Pasukanis argumenta que a sociedade capitalista é caracterizada por ser atomizada e permitir a acumulação de mercadorias, o que gera uma "cadeia ininterrupta de relações jurídicas". Esse sujeito econômico egoísta (atomizado, que visa à acumulação e que se insere nas relações jurídicas) não é criado pela lei. Tampouco uma explicação puramente econômica pode fundamentar a existência de tal ser. É, assim, exatamente dessa forma de reprodução de vida, que é propriamente capitalista, que se faz necessária uma emancipação:

> ... quanto mais as relações mercantis e o incentivo do lucro forem sendo radicalmente suprimidos da esfera da produção, mais rápido soará a hora desta libertação definitiva de que Marx falou em seu ensino *sobre A questão judaica*:' somente quando o homem individual real recupera em si o cidadão abstrato e se converte, como homem individual, *em ser genérico*, em seu trabalho individual e em suas relações individuais; somente quando o homem tenha reconhecido e organizado *suas forces propes* como forças sociais e quando, portanto, já não separa de si a força social sob a forma de força política, somente então se processa a emancipação humana. (PASUKANIS, 1989, p.106 grifos e observações meus).

Portanto, a emancipação nessa passagem não é vista como emancipação somente do modo de produção capitalista (que se baseia na exploração da classe proletária), mas exatamente da superação da forma de reprodução da vida nos moldes da sociedade capitalista, ou seja, da superação também da forma jurídica enquanto tal e com a mudança da concepção de "homem individual" e "cidadão". A emancipação, ainda que dependa da superação do modo de produção capitalista, necessita de outros fatores: "A condição real da supressão da forma jurídica e da ideologia jurídica é um estado social no qual a contradição entre interesse individual e o interesse social esteja superada" (PASUKANIS, 1989, p. 76).

A função prática do direito então, na sociedade capitalista, não por acaso a única que permite o máximo desenvolvimento da forma jurídica, não é senão a de fornecer as garantias necessárias para que os sujeitos econômicos egoístas dessa sociedade possam trocar entre si suas mercadorias.[11] E sendo essa sua função fundamental, é ela que deve ser, em última instância, protegida pelos interesses de classe burgueses, não as abstrações decorrentes dela. O Estado de direito e as outras categorias ideológicas, em caso de questionamento da dominação burguesa,

---

11 A importância da circulação da mercadoria (economia mercantil) é tão essencial para a caracterização da forma jurídica em Pasukanis, que o professor Naves, em seus estudos, aponta oito passagens de textos de autoria do pensador soviético que ilustram tal relação. o*p. cit.*, 2008, pp. 53-54. Não poderia ser diferente, considerando que esse é o modo pelo qual "Marx mostra ao mesmo tempo a condição fundamental, enraizada na estrutura econômica da própria sociedade, da existência da forma jurídica, isto é, da unificação dos diferentes rendimentos do trabalho segundo o princípio da troca de equivalentes." (PASUKANIS, 1989, p. 28)

podem ser rapidamente colocados como relíquias históricas e o que se perceberia, nos termos pasukanianos, seria exatamente a continuidade da forma jurídica nas relações de troca, caso ainda se concebessem os indivíduos como sujeitos econômicos egoístas.

3. Outra percepção do fenômeno jurídico. Emancipação em Neumann e a racionalidade jurídica.

A exposição de Neumann, em *The Rule of Law*, é essencialmente marcada pela oposição entre o poder soberano estatal e a esfera de liberdades dos indivíduos frente ao Estado, as duas características básicas do Estado Moderno. Neumann tenta demonstrar como o direito, pensado em termos da oposição referida, desempenha um papel duplo em uma sociedade formalmente igual e materialmente desigual. Esse papel duplo corresponderia a que o "Império do Direito", pensado em termos de uma norma geral que limite a atividade do poder estatal, serve tanto como correspondente ao interesse de grupos ascendentes ao poder, como elemento desintegrador quando da conquista do poder por esses grupos ascendentes, dado que agora o poder a ser limitado é o da própria classe que se tornou hegemônica.

O "Império do Direito" deve ser pensado não em termos abstratos, como leis ou ordem impositiva do Estado, mas exatamente como um elemento constitutivo do Estado moderno e que se diferencia da soberania enquanto poder por permitir um raio de liberdades subjetivas. A análise se dá em dois planos: um em relação à evolução do conceito de direito no plano teórico, sendo que trabalha com autores como Cícero, Tomás de Aquino, Rousseau, Hobbes e Hegel; outro em relação à evolução da prática institucional e do contexto socioeconômico na Alemanha, Inglaterra e França,[12] tendo em vista o papel desempenhado pelos conceitos jurídicos-políticos e a mútua influência entre ambos.

Do ponto de vista da história das ideias, há uma contraposição constante entre uma concepção política e outra racional em relação à soberania e ao direito.

Nos termos de Neumann, os teóricos da concepção política defenderiam que qualquer medida imposta por um Estado, no exercício de sua soberania,

---

12 Tendo em vista os âmbitos deste trabalho, embora Neumann se preocupe em demonstrar a evolução histórica da prática institucional em relação aos conceitos jurídicos-políticos na Inglaterra, analisaremos somente esses aspectos na Alemanha, o que já nos permite trabalhar com o conceito de emancipação e com o papel do direito atribuído pelo autor na sociedade capitalista.

seria direito. Assim, uma declaração de guerra ou lei que instituísse um imposto seriam formas jurídicas. No entanto, nem toda medida do Estado seria direito, segundo a concepção racional. Na realidade, só seria direito uma norma que contivesse um princípio de equidade para os seus receptores.

O direito natural (predomínio nos séculos XV, XVI, XVII), aproximando-se dessa última concepção, é, portanto, forma de expressão universal e geral (princípio de equidade) e, dessa forma, aponta na direção de novas demandas sociais e pode desempenhar papel revolucionário, nas situações em que a igualdade formal entre os indivíduos não existe.

Ocorre que, após o triunfo revolucionário, o direito natural perde influência conforme as noções de democracia e contrato social vão ganhando força [13], ou seja, teorias positivistas. No entanto, a noção racional do direito não deixa de existir. Nesse instante, a conexão ocorre por meio da necessidade de três fatores, como apontado por Rousseau, para uma norma instituída pelo Estado ser direito: a generalidade da lei, a clareza da formulação (não permissão de cláusulas gerais, como boa-fé) e a não-retroatividade. Ou seja, há uma possibilidade de interferência do Estado na vida individual sendo que ao mesmo tempo em que se interfere é criado um espaço a partir do qual os cidadãos poderão exercer uma série de liberdades. Isso porque como a interferência deve ser geral – válida igualmente para todos – não pode existir regulação estatal individualizada.

Para Neumann, são quatro os tipos de liberdades criadas: individual (garantia de liberdade de religião e direito à moradia, por exemplo), política (liberdade de associação, de imprensa e de reunião, por exemplo), econômica (o principal direito é o da propriedade) e social (direitos que se desenvolveram a partir dos direitos econômicos e que visam à liberação da classe trabalhadora, como o direito à associação concedido aos sindicatos).

Em adição às liberdades criadas, surge também a possibilidade do Estado regular instituições jurídicas. "The legal institution can be defined as a bringing together, intended to endure, for the purpose of regulating the process of life and for their production and reproduction" (NEUMANN, 1986, p. 40). Neumann se refere aqui às possíveis conexões entre homens, homens e propriedades e entre propriedades, de modo hierárquico ou não, cujos exemplos, dentre outros, são: fundação (propriedade que é uma instituição jurídica), sindicato (instituição jurídica entre homens) e fábrica (homens e propriedade).

---

13 O direito natural muda de funções, na História: em um primeiro momento, é revolucionário, pois auxilia a ascensão política da classe burguesa ainda não hegemônica; porém, após ela se tornar hegemônica, o direito natural perde espaço para concepções positivistas, nas quais o que é direito válido é o direito estatal.

Tanto os conceitos de liberdades quanto de instituições são importantes, pois eles se relacionam entre si e são os que tornam possível o papel desintegrador do *status quo* desempenhado pelo direito. Neumann constrói teoricamente a distinção entre liberdades ou instituições principais e liberdades ou instituições auxiliares. Uma liberdade principal pode estar rodeada de instituições e liberdades auxiliares que possibilitam sua maior efetivação. Do mesmo modo, uma instituição principal pode estar cercada de instituições e liberdades auxiliares para o cumprimento de sua função.[14]

A questão é essencial, pois em determinados momentos históricos as liberdades e instituições auxiliares que antes contribuíram para a efetivação da liberdade ou instituição principal, podem se tornar prejudiciais e começarem a comprometer seu desenvolvimento. No entanto, antes de analisarmos essa característica, é válido ressaltarmos o estudo de Neumann referente ao papel desempenhado pelos conceitos jurídico políticos na prática institucional e o contexto socioeconômico da Alemanha.

É no capítulo 13 de sua obra que Neumann demonstra como na Alemanha do século XIX o liberalismo econômico e os interesses econômicos da classe burguesa alemã foram implementados por meio não do domínio político da burguesia, mas por meio da aplicação de leis gerais propostas pelo parlamento (que era composto tanto pela nobreza quanto pelos burgueses, daí a não hegemonia) por juízes independentes. Essa forma de predomínio (leis gerais e juízes independentes, oriundos da classe média e dispostos a decidir conforme os interesses burgueses), só é possível em um dado contexto do capitalismo: o capitalismo competitivo, no qual haveria certa competição entre os burgueses, individualmente, mas que o interesse da classe burguesa como um todo (igualdade formal, liberdade para contratar, a propriedade privada dos meios de produção, entre outros) fosse garantido pelo aparato estatal.

A generalidade da lei desempenhava três funções basicamente: a) caráter ético: garantindo um mínimo de liberdade e igualdade; b) encobrimento da dominação: a lei geral não dá relevância ao fato de que ainda que as partes sejam formalmente iguais, materialmente são desiguais, não permitindo igualdade de oportunidades no momento da celebração de um contrato, por exemplo; c) calculabilidade e a previsibilidade, que se constituem pelo fato de que a lei geral é o máximo de racionalidade formal e permite que a burguesia saiba qual o direcionamento estatal. Por sua vez, a independência dos juízes é essencial no caso específico dos alemães, pois se a burguesia não pode dominar

---

14 No entanto, no momento da análise global das instituições e liberdades, percebe-se que "every liberty, therefore, appears both as a main and as an auxiliary one, just as a legal institution appears at the same time supplementary as main" (NEUMANN, 1986, p. 42).

diretamente por meio de leis gerais (considerando que não domina completamente o processo político, dada a influência da nobreza), pode determinar suas interpretações.[15]

No entanto, a racionalidade da lei, garantida pela sua generalidade, pode ser utilizada para favorecer uma classe autoconsciente de si e que demande sua participação na vida política do Estado, por exemplo, a classe trabalhadora.

Enquanto nos moldes de um liberalismo clássico o conflito de classes é negado, por se acreditar na suficiência da igualdade e liberdade formais dos indivíduos – além de esse tipo de visão favorecer a classe hegemônica – no momento da formação da Constituição de Weimar (1919), uma democracia pluralista foi instituída e reconheceu-se essa luta, tentando-se promover uma cooperação entre as classes por meio da ideia de paridade.

Especificamente, na República de Weimar, Neumann concebe todo o sistema formado a partir da Constituição como:

> This whole system of parity ought to be called a system of collectivist democracy, which means that the state for the fulfillment of its tasks uses private organisations, and gives them a share in political power. The state acts between the two negotiating and collaborating parties as a neutral third, which should interfere only in the social opponents do not reach agreement (NEUMANN, 1986, p. 271).

Para ser possível essa cooperação entre as classes, é necessário que a massa trabalhadora se torne politicamente consciente e que haja um efetivo equilíbrio entre as forças classistas, o que impossibilitaria a hegemonia de uma delas. As instituições constitucionais, como o sufrágio e os direitos sociais são responsáveis, na visão de Neumann, por permitir tal equilíbrio.

Ocorre que, em âmbito econômico, o capitalismo competitivo não era mais possível. Uma tendência à monopolização, considerando a necessidade de corte de custos e da segurança dos mercados, era tão presente que autores se referem à época como capitalismo monopolista.

Essas duas características – democracia coletivista e capitalismo monopolista – reforçavam o poder do governo (burocracia ministerial) em relação ao Parlamento. Principalmente por conta dos governos que surgiram em tal período serem de coalizão, caso contrário seria impossível formar uma maioria, era ainda mais difícil que os deputados eleitos se opusessem por meio do veto às decisões da burocracia.

---

15 Deve-se ter em mente que tal império da lei geral nunca existiu completamente no capitalismo competitivo. Medidas de força e as "cláusulas gerais", que trazem um aspecto de irracionalidade por não serem previsíveis nem calculáveis, sempre existiram em menor ou maior grau.

No campo jurídico, tal contexto provoca a centralidade das cláusulas gerais[16]: na década de 20 é a expressão do acordo de classes rumo à cooperação.[17] Como há paridade entre as classes no corpo político, é impossível se conceber uma lei geral com formulação clara e objetiva, pois os interesses expostos são antagônicos. Apela-se então para as cláusulas gerais, que podem ser utilizadas conforme o contexto de uma forma ou de outra.[18] No entanto, a partir do início da década de 30, com a ascensão de Hitler ao poder, percebe-se a ideia de paridade como pura ideologia e as cláusulas gerais se tornam mecanismos para favorecimento dos interesses do capital monopolista, que influencia facilmente a burocracia governamental.

Isso leva ao diagnóstico de que a sociedade em que existiu de fato um equilíbrio entre as classes, e na qual o Estado surge como um terceiro neutro, foi historicamente instável e existiu por breve espaço de tempo. Uma década de aplicação da Constituição de Weimar foi o período suficiente para a ascensão do nazismo.

No estudo de Neumann, esse novo período é essencialmente marcado pela continuação da calculabilidade nos processos de troca, servindo ao interesse dos monopolistas, porém as demais características do direito são colocadas em segundo plano, sendo o próprio fenômeno jurídico caracterizado como o que "é útil para a Alemanha". Tal definição, sem dúvida, não condiz com o desenvolvimento histórico da concepção racional de direito, levando Neumann a concluir dizendo que "law does not exist in Germany, because law is now exclusively a technique of transformating the political will of the Leader into constitutional reality" (NEUMANN, 1986, p. 298).

Assim, pode-se compreender melhor a evolução do conceito de direito na sociedade capitalista e o conceito de emancipação para Neumann. Como fica claro, o direito desempenha funções essenciais para o desenvolvimento do capitalismo, em uma perspectiva histórica.[19] A calculabilidade/previsibilidade e o fato de funcionar como velador do domínio de classes fazem que o fenôme-

---

16 Normas brancas, como a necessidade de guardar "boa-fé" no momento da celebração dos contratos, ou dizer que uma greve só é válida se não atentar aos "bons costumes".

17 Neumann chega a utilizar as decisões da Corte Federal do Trabalho para explicitar como a utilização das "cláusulas gerais" tinha o objetivo de efetivar o compromisso entre as classes.

18 Deve-se atentar para a maior relevância do papel do juiz e da interpretação a partir do momento da centralização das cláusulas gerais, nas quais a disputa por uma interpretação é ainda maior que nos casos de normas gerais.

19 É evidente, portanto, que o direito não é condição indispensável para o modo de produção capitalista funcionar, caso contrário, não se poderia dizer que o Estado alemão sob o nazismo era o capitalismo sem direito.

no jurídico seja necessário para o pleno desenvolvimento das forças produtivas capitalistas.

Ocorre que a possibilidade de o direito se realizar nos termos da concepção racional provoca igualmente o surgimento de uma esfera de liberdades subjetivas, das quais fazem parte liberdades e instituições principais e auxiliares, que da mesma forma que são essenciais ao capitalismo (liberdade de contratar, liberdade de comércio etc.) podem abrir espaço para uma classe explorada e autoconsciente de sua condição tentar transformar as condições que a impõe essa situação, usufruindo as possibilidades que se apresentam no interior dessa própria sociedade (momento da formação da Constituição de Weimar).

Referindo-se, explicitamente, aos quatro tipos de liberdades criadas pelo direito no Estado Moderno:

> [...] we take decisively the view that such a connection between the rights to personal, political, and social freedom on the one hand, and the rights to economic freedom which have developed only within a competitive economic system on the other, does not in fact exist. Even a very superficial historical analysis teaches us that at least personal and political rights have existed and even been struggled for long before the competitive economic system arose. It can be proved that the function of these rights is not lost, but tends rather to increase in importance after the disappearance of free competition (NEUMANN, 1986, p. 38).

Partindo da distinção entre forças produtivas e relações de produção, Neumann defende que do mesmo modo que após o desenvolvimento das forças produtivas em uma determinada sociedade as relações de produção entram em contradição com elas e ocorre uma transição de uma ordem social para outra, do feudalismo para o capitalismo, por exemplo, pode-se verificar o mesmo fenômeno no *interior* de uma ordem social, como quando da transição do capitalismo competitivo para o capitalismo monopolista. Em um primeiro momento, a liberdade de contratar e a liberdade de comércio "são meios para a realização do lucro para o proprietário dos meios de produção" (NEUMANN, 1986, p.44).[20] Após a transição para uma economia capitalista, a liberdade de comércio possibilita a inserção de competidores que podem ameaçar a estabilidade dos monopolistas. Da mesma forma, a liberdade de contrato pode permitir que os indivíduos se mantenham afastados dessas organizações monopolistas e contratem somente com os novos competidores. Nessa análise,

---

20 Tradução livre do original: "are means for the realisation of profit for the owner of the means of production".

duas liberdades suplementares à liberdade principal da propriedade, que antes eram auxiliares, tornam-se empecilhos.

Neumann tenta demonstrar que uma análise do todo social do capitalismo deve levar em consideração tais alterações para que seja possível utilizar o direito como ferramenta para diversas reivindicações. Por exemplo, perceber que, no capitalismo monopolista, o império da norma geral sofre uma constante ameaça e que a racionalidade do direito está em xeque, colocando sob risco diversas liberdades e instituições que trouxeram benefícios inclusive para a classe trabalhadora, por exemplo, como a possibilidade de se associar por meio de um sindicato.

Acrescenta-se a isso o fato de Neumann ter vivenciado a situação da Alemanha nazista e os horrores causados pela subversão da racionalidade jurídica em puro decisionismo. Esses motivos são suficientes para o autor defender em sua obra que os ganhos materiais[21] oriundos da concepção racional do direito não podem ser ignorados por defensores de uma sociedade emancipada.

Acredito que é a partir desse contexto que devem ser compreendidas as suas afirmações, como: "a sociedade socialista terá que obter recurso da instituição do ato administrativo – isto é, da regulação compulsória pertencente ao direito público" (NEUMANN, 1986, p.18), "sem uma alteração decisiva do sistema jurídico a realização de uma sociedade socialista é impossível" (NEUMANN, 1986, p.18).[22] Não significando que uma sociedade emancipada necessariamente terá a forma jurídica como garantidora da efetiva igualdade e liberdade dos indivíduos, no entanto, não acreditando que a supressão da racionalidade do direito seja positiva para o desenvolvimento de tal sociedade.

4. Possível diálogo entre Neumann e Pasukanis.

Do exposto, fica clara a preocupação de Pasukanis em historicizar o fenômeno jurídico. A relação entre forma jurídica e forma da circulação de mercadorias, e a importância da mediação por meio do princípio da equivalência, mostram a necessária superação da forma jurídica quando do desenvolvimento das forças produtivas de uma determinada sociedade que conduza ao fim desse modo de produção da vida, qual seja, o que transforma o trabalho em

---

21 Por exemplo: não possibilidade de se exercer exploração de minorias, por meio da exigência da generalidade da lei, não retroatividade das leis, o exercício do poder de forma não despótica ou arbitrária, de modo geral.

22 Traduções livres de: "Therefore, the socialist society, too, will have to take recourse to the institution of the administrative act – i.e. to compulsory regulation belonging to public law." E "without a decisive alteration of the legal system the attainment of a socialist society is impossible".

mercadoria. Realizar essa conexão fundamental permite evidenciar tanto as funções ideológicas como as funções objetivas que o direito assume no interior da sociedade capitalista. No entanto, fica a questão: como lidar com o aparato jurídico-estatal em um momento transitório para uma sociedade emancipada? Defender que o Estado de Direito, com suas garantias fundamentais, tenha somente um caráter ideológico é correto? Acredito que Pasukanis não visava responder a essas perguntas quando da formulação de suas principais teses para o livro *Teoria Geral do Direito e o Marxismo*:

> De qualquer maneira, o presente trabalho não pretende ser de jeito nenhum o fio de Ariadne marxista no domínio da teoria geral do direito; ao contrário, pois em grande parte foi escrito objetivando o esclarecimento pessoal. De onde a abstração e a forma concisa e mesmo assim apenas esboço de exposição; de onde também o seus aspecto unilateral que se deve inevitavelmente à concentração da atenção sobre determinados aspectos do problema que se revelam essenciais (PASUKANIS, 1989, p.1, grifos meus).

Por sua vez, o que Neumann tenta demonstrar é que mudanças históricas como o sufrágio universal e a mudança de capitalismo competitivo para capitalismo monopolista podem ter consequências significativas para o desenvolvimento da autoconsciência da classe trabalhadora em uma sociedade capitalista e para uma *práxis* emancipatória no interior dessa sociedade. Na realidade, não acredito que Neumann discordaria de Pasukanis quanto a historicização do fenômeno jurídico. Ele não desenvolveu o tema, pois isso não estava nos limites de suas preocupações ao trabalhar com o direito. Suas preocupações eram de demonstrar como a concepção racional do direito, que foi essencial para o desenvolvimento do capitalismo competitivo, trazia em seu interior possibilidades de criação de conflitos políticos – por exemplo, a possibilidade de participar do parlamento ou da interpretação de cláusulas gerais – e como o capitalismo monopolista poderia sobreviver com a supressão da racionalidade jurídica (tentativa de equacionar a questão levantada pelo Estado nazista).[23]

Neumann, dessa forma, permite trabalhar com o conceito de emancipação enquanto a supressão da propriedade dos meios de produção, porém, no interior da forma jurídica e com a pluralidade de visões, pois, caso contrário, haveria possibilidade real de convivermos com uma realidade fascista. Pasukanis,

---

23 Uma racionalidade do poder não precisa advir necessariamente do direito. No entanto, Neumann vê que a racionalidade jurídica serve como proteção a um exercício arbitrário e autoritário. A luta pela sociedade emancipada ocorre necessariamente por meio da racionalidade do poder, que para Neumann, advém da racionalidade jurídica, enquanto para Pasukanis, advém do fato de o Estado estar sob a hegemonia da classe proletária.

por viver em um contexto no qual a "ditadura do proletariado" já se encontrava presente (ou seja, a racionalidade no exercício do poder advém dessa condição, e não da limitação da atividade estatal por normas gerais), não possui a preocupação de perder a luta pelo Estado para a classe burguesa. No entanto, não foi exatamente essa "ditadura do proletariado", com o desrespeito a alguns princípios jurídicos que imprimiam racionalidade ao aparato estatal, que pode ter permitido os erros e abusos stalinistas?

Talvez a leitura conjunta de ambas as obras permita chegar às seguintes conclusões: enquanto Pasukanis contribui com a crítica da filosofia do direito ao traçar a dinâmica do fenômeno jurídico enquanto produto histórico, buscando evidenciar os limites inerentes ao direito em uma sociedade comunista, como nas palavras de Mészaros:

> em uma "fase mais adiantada da sociedade comunista", quando – sob a premissa do mais alto desenvolvimento proporcional a elas – a sociedade obtém, "de cada um de acordo com sua habilidade" e dá "a cada um de acordo com as suas necessidades", a necessidade de aplicação de um padrão igual não existe mais, uma vez que o desenvolvimento completo de um indivíduo de modo algum interfere na autorrealização dos outros como indivíduos verdadeiros. Sob tais circunstâncias – quando a divisão do trabalho e o Estado estiverem suplantados – a questão da efetivação de direitos (mesmo que sejam direitos humanos) não pode nem precisa emergir, uma vez que o "livre desenvolvimento das individualidades" (que nas formas anteriores de desenvolvimento social, incluindo a sociedade de transição, só poderia ser postulado de forma mais ou menos abstrata) é integrante do metabolismo social e atua como seu princípio regulador fundamental (Mészaros, 2006, p. 168).

Neumann formula uma crítica que valoriza a racionalidade jurídica, sem entretanto desconsiderar questões essenciais do direito, como sua historicidade. Tanto estava atento às contingências históricas do fenômeno jurídico que, ao descrevê-lo, utiliza uma série de elementos "extrajurídicos", inclusive detalhando a ascensão e declínio de postulados jurídicos na história e em determinadas sociedades, como no caso do direito natural. No entanto, ao realizar a crítica do Estado nazista e do próprio direito, limita-se (o que, faça-se à ressalva tendo em vista a obra do autor, não é pouco) a se posicionar, evidentemente, ao lado de uma concepção racional do direito.[24] Essa defesa, ainda que não contribua para a historicização do direito enquanto categoria histórica, contribui para

---

24 Não se pode descartar a hipótese que esse era um posicionamento político tendo em vista os rumos tomados pela República de Weimar, no começo da década de 30. No entanto, tendo em vista os objetivos do presente estudo e a demanda por pesquisa historiográfica que demandaria a comprovação de tal proposição, deixe-se apontada tal hipótese dessa forma, sem mais.

a conquista de uma sociedade emancipada (que em *The Rule of Law,* não deixou de ser o objetivo de Neumann) sem o apelo à luta armada, considerando sua contribuição em termos de como é importante à classe explorada se tornar autoconsciente de sua condição social e reivindicar para si o papel de elemento integrador do conjunto da sociedade, como Marx já deixava claro ao escrever que o proletariado era capaz de realizar a emancipação humana universal por ser a classe universal. Neumann, percebendo as qualidades da racionalidade jurídica, permite que se busque na sociedade emancipada não a derrota da classe exploradora, mas a emancipação de *todos* os indivíduos, fazendo com que cada um possa desenvolver livremente suas individualidades.

Referências bibliográficas.

CASALINO, Vinícius Gomes. *A teoria do direito de Pachukanis e pseudoconcreticidade: uma contribuição à crítica marxista do direito.* Dissertação (Mestrado em direito). Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, São Paulo: 2007.

COLLINS, Hugh. *Marxism and Law.* Oxford: Clarendon Press, 2001.

MÉSZÁROS, István. *Filosofia, Ideologia e ciência social*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

NAVES, Márcio Bilharinho. *Marxismo e direito: um estudo sobre Pachukanis.* São Paulo: Boitempo Editorial, 2000.

NEUMANN, Franz. *The Rule of Law*. Leamington Spa: Berg Publishers, 1986.

PASUKANIS, Eugenyi. *Teoria geral do direito e o marxismo.* Trad. Paulo Bessa. Rio de Janeiro: Renovar, 1989.

RODRIGUEZ, José Rodrigo. *Franz Neumann, o direito e a Teoria Crítica* in *Lua Nova*, n.º 61. São Paulo, 2004.

Flavio Marques Prol é graduando em Direito pela USP.
E-mail: fmprol5@hotmail.com

Crítica e Arte

Kertész e a Perda da Experiência

Natália Leon Nunes

É comum ouvir que a invenção da fotografia permitiu uma libertação das artes plásticas, que puderam ter menos compromisso com a realidade e mais autonomia. É possível que essa afirmação – considerada muitas vezes na história da arte como a verdade que explica o início do Modernismo – seja simplista e desconsidere diversos elementos que existem desde que a arte recebe este nome. Não vou aqui tentar reconstruir toda a trajetória das artes plásticas para desmontar a afirmação acima. Não tenho conhecimento suficiente para isso e creio que a discussão seria bastante extensa. O que me chama a atenção nessa história que é contada acerca do Modernismo é que a fotografia aparece como algo que se opõe à arte. Como se a fotografia tivesse uma linguagem denotativa e sua função fosse apenas documentar alguns fatos, guardar informações. Como se essa nova forma de representação fosse para as artes plásticas o que, por exemplo, a imprensa foi para a literatura.

A obra do fotógrafo húngaro André Kertész é prova de que a fotografia não foi apenas forma de registrar fatos óbvios, nem apenas meio de guardar informações históricas relevantes etc. Ele registrou cenas sem grande importância do ponto de vista da informação útil – como são as fotos jornalísticas, embora seja conhecido mundialmente por ter contribuído ao chamado fotojornalismo. Mesmo sua participação na primeira guerra não transformou o caráter de seu trabalho. No lugar de fotos chocantes de cenas violentas, Kertész trouxe da terrível situação de guerra registros de conversas, sorrisos, coisa ou outra que passava quase despercebida naquele ambiente. Seu ensaio *On Reading* (Sobre a Leitura) parece representar aquilo que não pode mais ser vivido, nem dito. Sensações fugidias que escapam àquele que observa sua obra e àquele que é fotografado.

Kertész nasceu em 1894, na Hungria. Morou em Paris e nos Estados Unidos. Trabalhou para diversas revistas, mas não gostava de fazer trabalhos fotográficos remunerados. Em seu período parisiense, entrou em contato com o movimento Dada. O ensaio *On Reading* foi feito em 1971.

As fotos são todas em branco e preto e têm o mínimo de alteração possível – não há uso de zoom, nem mudança de tons. Além disso, não são posadas. As pessoas fotografadas não olham diretamente para a câmera fotográfica. Todas têm algo em comum: estão lendo. Algumas leem jornais, outras livros. Os ambientes em que leitores e leitoras aparecem são urbanos. Cenas de rua são recorrentes, mas também existem fotografias tiradas em cafés, trens e bibliotecas. Há um casal vendo um jornal no parque; três crianças sentadas na calçada, concentradas em um livro; um homem que estuda rodeado de pilhas de livros. Os leitores de livros parecem mais concentrados que os leitores de jornais. Enquanto o homem sentado num banco folheia notícias do dia, a jovem estuda compenetrada numa sala. A diferença de grau de atenção naquilo que é lido não impede, no entanto, que todas as pessoas fotografadas transmitam um ar distante do ritmo mais acelerado da cidade em que estão e da ordem dos objetos que as rodeiam.

A escolha da leitura como elemento comum das fotografias do ensaio parece tentar encontrar em cenas cotidianas da cidade algo que resiste a esse cenário. Dentre as formas de representação que existem, o texto escrito é um que não pode, antes de ser lido, fornecer o tempo exato que se leva para compreendê-lo. É claro que nenhuma forma de representação o pode. Nem mesmo a música e o filme, formas de representação passíveis de serem medidas em minutos, podem com isso conter o tempo exato de sua verdadeira compreensão. A compreensão deve ser entendida aqui não como o esclarecimento total da linguagem e da mensagem da representação, mas como a noção de seu todo. Se observo um quadro por um minuto, consigo descrevê-lo minimamente. "É todo de cores escuras e mostra um casamento". A descrição pode ser superficial, mas consegue encerrar aquilo que é representado.

O texto escrito tem o tempo de entendimento do todo dado muito mais pelo leitor. Não é apenas o tamanho de um livro que determina a distância entre o leitor e a última página. A curiosidade, a atenção, o prazer da leitura são variantes do tempo da compressão geral do texto escrito. A foto da leitura, mostrada em cenas diversas da grande cidade, parece a tentativa de captar uma temporalidade diferente daquela que é determinada pelo relógio. Temporalidade sem lugar na vida marcada pelo trabalho, pela rapidez, pela utilidade. De que serve a leitura que tem como único fim ela mesma? É claro que não pode haver exagero na interpretação de fotografias em que Kertész mostrou leitores de jornal. O jornal certamente encaixa-se mais nesse mundo da utilidade. Traz

a informação rápida, sem rodeios. É muito mais o lugar da prática do que da poesia. Ainda assim, todo o ensaio traz uma ausência não se sabe bem de quê. De quê?

Quando escreveu "Experiência e Pobreza" e "O Narrador", o filósofo Walter Benjamin constatou uma enorme – e ao que parece irreversível – perda que a humanidade teve na modernidade e que talvez tenha se potencializado com a primeira grande guerra. Embora apontem para desfechos diversos, os textos partilham algumas afirmações que valem serem lembradas. Não há mais narrador, nem experiência comum. A figura do contador de histórias – que aparece não só naquele que transmite oralmente aquilo que viveu, mas também no escritor que deixa registrado nos livros as grandes viagens que fez – não ocupa lugar nenhum na sociedade moderna. Contar histórias que transmitem às próximas gerações algum tipo de saber não faz mais sentido, porque pessoas de diferentes idades não participam das mesmas situações – as pessoas mais velhas, detentoras de maturidade e conhecedoras de fatos passados, passam de sábias a inúteis, pois não mais entendem do ritmo do mundo atual e, para ele, com nada podem contribuir.

A ausência de não se sabe bem o quê e a perda da experiência talvez sejam o fim de situações e histórias comuns passadas de geração em geração. A experiência de Benjamin não é simples vivência de qualquer coisa, é vivência coletiva. A experiência coletiva é saber de todos. Ela não só acontece no presente como se transforma em relato. A história é sua forma de preservação. A herança do saber carregado pelas gerações passadas é deixada por meio das narrativas. Mas a Modernidade, pelo que indicam os textos de Benjamin, pôs fim a essa narrativa. Qual é a experiência comum entre as pessoas quando não existe mais a figura do narrador? A literatura não é suficiente para o restabelecimento dessa experiência, especialmente na sua forma moderna: o romance. O romance, observou Benjamin, "dá a notícia da profunda desorientação de quem vive".[1] O romance já é o relato de quem perdeu a experiência e a situação que experimenta seu leitor é a solidão. Mas talvez seja possível levantar a hipótese que mesmo a leitura de romances seja busca da experiência passada, do saber que não permaneceu no tempo devorador de si mesmo. Saber do tempo da eternidade que se perde na sociedade moderna.

André Kertész trabalhou muitas vezes em cima do tema da cidade. Walter Benjamin, ao falar da perda da experiência, lembrou de quando esta ainda existia nas comunidades. O fim dessa experiência coincide com o início dos grandes centros urbanos. A cidade traz uma contradição da convivência humana:

---

1 BENJAMIN, W, "O Narrador". In: BENJAMIN, W, Obras Escolhidas, São Paulo: Brasiliense, 1996.

nunca houve tantas pessoas tão próximas e tão solitárias. A rua é sinônimo da pressa, do perigo, da passagem. O espaço público, do coletivo, da vivência, é o não-lugar. A angústia da vida moderna traz, em lugar da consciência de uma experiência comum, a sensação do vazio: a perda da experiência. É essa sensação que parecem transmitir as fotografias do ensaio *On Reading*. São fotos do silêncio, do descanso, da pausa, da atenção. De coisas que exigem um tempo que o tempo moderno não pode dar.

Leitores e leitoras que Kertész capturou nas ruas da cidade exercem aquilo que parece não ter mais espaço. Quando Benjamin percebeu que não havia mais a figura do narrador, identificou o fim de uma forma de transmissão do passado. Não o fim da leitura. Mas parece que essa vai pouco a pouco sendo substituída por outras formas de percepção mais rápidas, mais fáceis. Formas essas que transmitem fatos, não histórias. Não há mais experiência a narrar, não há mais quem a narre e não há quem a escute. As figuras das fotos de Kertész são leitores anônimos capturados nas cenas corriqueiras da cidade. São figuras como quaisquer outras que, olhadas com atenção em momento distraído, situam-se entre a tentativa silenciosa de experimentar outra temporalidade e a angústia da existência de quem vive a esperar o que não pode mais ser narrado.

Referências bibliográficas.

BENJAMIN, W, "Experiência e Pobreza". In: BENJAMIN, W, Obras Escolhidas, São Paulo: Brasiliense, 1996.

______________. "O Narrador". In: BENJAMIN, W, Obras Escolhidas, São Paulo: Brasiliense, 1996.

KERTÉSZ, A. *On Reading*. New York: Grossman, 1971.

Natália Leon Nunes é graduanda em Filosofia pela USP.
E-mail: nana.leon@gmail.com

Edital e normas de publicação para a próxima edição da Revista Humanidades em Diálogo

Somente serão avaliados os trabalhos que cumprirem todas as normas a seguir estabelecidas.

1. Dos tipos de material

1.1. Poderão ser enviados artigos ou ensaios, resenhas, críticas literárias e produções artísticas livres.

1.2. A revista conta com uma seção reservada para um ou mais dossiês temáticos. A sugestão de dossiês para o número IV contempla os temas: "Teologia e Religião", "Cultura de Massas", "Economia Mundial" e "Justiça e Democracia". Eventualmente, podem também surgir dossiês de acordo com os temas dos artigos enviados.

1.3. Os artigos ou ensaios poderão ser relacionados aos dossiês ou de tema livre, desde que se relacionem a temas de humanidades. Sugere-se e dá-se prioridade a abordagens interdisciplinares.

2. Da entrega do material

2.1. O prazo final para envio de materiais para o quarto número é dia 10 de março de 2010.

2.2. Os artigos e outros materiais devem ser entregues em formato digital do MS Word por e-mail para: humanidadesemdialogo@gmail.com

2.3. Não pode(m) constar nos materiais, exceto na ficha, o(s) nome(s) do participante ou qualquer referência que o(s) possa identificar.

2.4. Deve ser entregue em formato digital a Ficha de Inscrição com o Termo de Concordância, preenchidos pelo concorrente ou individualmente, no caso de trabalho em grupo.

2.5. No caso de trabalho em grupo, deve ser entregue em formato digital também o Termo de Representação, a ser preenchido pelo representante do grupo.

2.6. No caso de artigos, deve ser entregue um resumo de no máximo 10 (dez) linhas e de 3 a 5 palavras-chave.

2.7. No caso de resenhas ou críticas literárias, é necessário que acompanhem a referência completa das obras analisadas.

2.8. Serão considerados entregues no prazo os materiais enviados por e-mail até a data final.

3. Das normas de formatação

3.1. Todos os materiais devem ser entregues em papel A4, letra Times New Roman, tamanho 12, com espaçamento simples entre as linhas.

3.2. As margens devem ser: superior – 4 cm, inferior – 3,7 cm, esquerda – 3 cm, direita – 2 cm.

3.3. As outras regras de formatação, inclusive em citações e referências bibliográficas, devem seguir as normas da ABNT em vigor.

3.4. No caso de artigos, o número máximo é de 12 páginas; para críticas literárias, 5 páginas; e, para resenhas, 3 páginas.

3.5. No caso de trabalho artístico, seja ele um conto ou outro texto, o máximo é de 12 páginas; sendo uma poesia, 5 páginas.

4. Dos requisitos para a candidatura

4.1. Serão analisados somente os trabalhos inéditos.

4.2. Podem candidatar-se somente alunos de graduação de instituições de ensino

reconhecidas pelo MEC. No caso de trabalhos em grupo, todos os membros devem preencher esta condição.

Anexos

A Ficha de Inscrição deve ser preenchida a mão e sua cópia digitalizada deve ser enviada via e-mail. A Ficha de Inscrição e o Termo de Concordância estão disponíveis no site da revista.

O termo de representação somente deve ser enviado, e no mesmo formato da Ficha de Inscrição, no caso de trabalhos em grupo. O Termo de Representação também está disponível no site da revista: http://humanidadesemdialogo.webatu.com